This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600088049Z

Vorwort.

Seit einer Reihe von Jahren habe ich mich berufsmäßig mit dem Studium der Kirchengeſchichte beſchäftigt, und die Geſichtspunkte, welche mir durch den großen Gegenſtand ſelber in Bezug auf die Auffaſſung des Ganzen, als auf die Geſtaltung der einzelnen Theile allmälig eröffnet wurden, haben mir den Gedanken an eine öffentliche Mittheilung der betreffenden Arbeiten für den Dienſt der Kirche und der Wiſſenſchaft nahe gelegt.

Dies gilt vor Allem von der Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters. Schon die Verkennung des eigenthümlichen und einzigen Charakters der apoſtoliſchen Zeit der Kirche, welche in der neueren Verſchmelzung dieſer Periode mit der Kirchengeſchichte des zweiten und dritten Jahrhunderts im eigentlichen Sinne ſtehend geworden iſt, muß zu neuen Arbeiten rufen, welche das apoſtoliſche Zeitalter wieder als eine abgeſchloſſene Periode, und zwar als die wichtigſte Periode der Kirchengeſchichte, die urbildliche Vorgeſchichte ihres ganzen Verlaufs würdigen.

Vorwort.

Seit einer Reihe von Jahren habe ich mich berufsmäßig mit dem Studium der Kirchengeſchichte beſchäftigt, und die Geſichtspunkte, welche mir durch den großen Gegenſtand ſelber in Bezug auf die Auffaſſung des Ganzen, als auf die Geſtaltung der einzelnen Theile allmälig eröffnet wurden, haben mir den Gedanken an eine öffentliche Mittheilung der betreffenden Arbeiten für den Dienſt der Kirche und der Wiſſenſchaft nahe gelegt.

Dies gilt vor Allem von der Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters. Schon die Verkennung des eigenthümlichen und einzigen Charakters der apoſtoliſchen Zeit der Kirche, welche in der neueren Verſchmelzung dieſer Periode mit der Kirchengeſchichte des zweiten und dritten Jahrhunderts im eigentlichen Sinne ſtehend geworden iſt, muß zu neuen Arbeiten rufen, welche das apoſtoliſche Zeitalter wieder als eine abgeſchloſſene Periode, und zwar als die wichtigſte Periode der Kirchengeſchichte, die urbildliche Vorgeſchichte ihres ganzen Verlaufs würdigen.

Noch mehr wird die kirchlich wissenschaftliche Thätigkeit für diese Arbeit in Anspruch genommen durch die Verstörung, welche die neueste pseudonyme Kritik auf diesem Felde angerichtet, besonders durch das bekannte unerhörte Unternehmen, das erste Jahrhundert mit dem zweiten auf den Kopf zu stellen.

Es ist erfreulich zu sehen, wie zahlreich berufene Geister dieser gefährdeten Stelle zueilen, um den Unfug zu beseitigen, der die reine Quelle des kirchengeschichtlichen Lebens in einen Sumpf der Pseudologie verwandeln wollte. Hoffentlich wird auch der Dienst des Verfassers neben manchen werthvollen und geschätzten Arbeiten Anderer nicht überflüssig erscheinen. Ich habe es für nöthig gehalten, die kritischen Verhandlungen über die Quellen dieser Geschichte aus der discursiven Vermengung mit der geschichtlichen Darstellung selbst, worin sie namentlich Neander gelassen hat, herauszuheben, und zu einer Vorverhandlung in der Einleitung zu machen, welche bestimmt ist, das Terrain zu säubern. Sodann schien die Hervorhebung der universellen Bezüge, worin das apostolische Zeitalter mit der ganzen vorchristlichen Weltgeschichte steht, dringendes Bedürfniß; nicht minder die Ermittelung des Grundgedankens der Apostelgeschichte und der Darlegung der gegliederten Ordnung, worin sich derselbe entfaltet. Einer neuen Bearbeitung bedurfte aber namentlich auch die zweite Hälfte der Geschichte des apostolischen Zeitalters, deren Verlauf in dem bestimmten Gegensatz der Kirchen von Ephesus und Pella in seiner vollen Bedeutung nicht gewürdigt zu sein schien.

Sollte man dem Verfasser seine Betheiligung an der organisatorischen Gestaltung dieses wichtigen Theils der Kirchengeschichte im

Ganzen und Großen abnehmen können — und am Ende wird dies nicht von dem Belieben oder Mißbelieben Einzelner abhängen — so wird man ihm dabei wohl mit Billigkeit die Forderung mikrologiſcher Detail-Ausführung, für welche ſich immer dienſtbare Hände zur Genüge finden, erlaſſen.

Wird es mir durch Gottes Gnade vergönnt, die kirchengeſchichtlichen Arbeiten fortzuſetzen, ſo wird ſie ſich ſo geſtalten, daß alle Mal eine Hauptperiode nach dem ihr eigenthümlichen Grundzug in einem beſonderen, für ſich abgeſchloſſenen Werke erſcheint. Das Unternehmen wird ſich demzufolge auf jeder Station rein abſchließen; und ſo gebe ich denn auch hiermit die Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters als ein Werk rein für ſich.

Möge der apoſtoliſche Segen auch dieſes wiſſenſchaftliche Zeugniß von der urbildlichen Schönheit der apoſtoliſchen Kirche auf ſeinem Wege begleiten.

Zürich am 5. Mai 1853.

Der Verfaſſer.

Inhalts-Verzeichniß.

Einleitung in die Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters.

Seite

§. 1. Die Aufgabe der Einleitung in die Geschichte des apostolischen Zeitalters 1

§. 2. Der Begriff der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters .. 2

§. 3. Die Methode der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters. 3

§. 4. Die Quellen der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters. 15

§. 5. Die Beleuchtung der neueren negativen Kritik und ihrer Angriffe auf die neutestamentlichen Schriften. Die Feststellung der Autorität der Letzteren 48

§. 6a. Die Prüfung der neutestamentlichen Quellen 69

§. 6b. Spezielle kritische Vorfragen der Geschichte des apostolischen Zeitalters, oder traditionelle Fiktionen der neutestamentlichen Exegese .. 187

§. 7. Die Gränzen der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters. 220

§. 8. Die Bestandtheile der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters 222

I. Abtheilung.

Die allgemeine Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters.

I. Abschnitt. Die Vorbedingungen der Kirche des apostolischen Zeitalters; oder die alte Welt und das Zeitalter Christi.

Seite

§. 1. Die vorchristliche Welt in ihrer allgemeinsten Gestalt 224

§. 2. Die vorchristliche Welt in dem Gegensatz des Judenthums und des Heidenthums 228

§. 3. Die heidnische Welt vor Christo nach ihren Stadien 232

§. 4. Die Mythologie und die Mythologieen 233

§. 5. Die Urstaaten oder die einzelnen Weltkulturen und die Weltmonarchieen, als die Läuterungen und Einigungen derselben 239

Seite

§. 6. Die griechisch-römische Kulturwelt mit ihrem Gegensatz in den barbarischen Weltgebieten 245
§. 7. Das vorchristliche Judenthum, insbesondere die alttestamentliche Religion 292
§. 8. Die alttestamentliche Geschichte Israels 294
§. 9. Das Erbe Israels, insbesondere das alte Testament 315
§. 10. Das Zeitalter Christi 318

II. Abschnitt. Die Grundlagen, die ewige Stiftung und die Grundzüge der Kirche des apostolischen Zeitalters.

§. 1. Das Leben Jesu Christi 348
§. 2. Die Apostel des Herrn 351
§. 3. Die ewige Stiftung der Kirche 368
§. 4. Die apostolische Kirche im weiteren und im engeren Sinne 369

Das apostolische Zeitalter

oder

die Geschichte der ersten Periode der Kirche von der Gründung derselben bis zum Tode des Johannes und des Simon.

I. Einleitung in die Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters.

---

§. 1.

Die Aufgabe der Einleitung in die Geschichte des apostolischen Zeitalters.

Die Einleitung in die Geschichte des apostolischen Zeitalters verhält sich zu der Einleitung in die Geschichte der christlichen Kirche überhaupt, wie sich die Geschichte des apostolischen Zeitalters zu der Geschichte der Kirche verhält. Wie nämlich die erstere zunächst als ein einzelner Bestandtheil der letztern auftritt und erst in Folge ihrer besondern Bedeutsamkeit eine selbständige Gestalt annimmt, so geht auch die specielle Einleitung in die Geschichte des apostolischen Zeitalters aus der allgemeinen Einleitung in die Kirchengeschichte als ein besonderer Zweig derselben hervor. Sie nimmt aber ebenso, wie die Geschichte des apostolischen Zeitalters selbst, vermöge der speciellen Aufgaben, die sie zu lösen hat, eine besondere Gestalt an. In dieser Gestalt muß sie freilich die allgemeine Einleitung in die Kirchengeschichte voraussetzen. Ihre Aufgabe ist es lediglich, diejenigen Momente speciell zu behandeln, welche zur Einleitung in die Geschichte des apostolischen Zeitalters insbesondere gehören. In dieser Bestimmtheit hat sie den Begriff der Geschichte des apostolischen Zeitalters, ihre Methode und Geschichte, ihre Quellen und die Kritik derselben, ihre kritischen Vorfragen, ihre Gränzbestimmungen, ihre Bestandtheile und endlich ihren Charakter und ihre Bedeutung anzugeben.

§. 2.

Der Begriff der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters.

Die Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters ist unter einem zwiefachen Gesichtspunkte zu betrachten. Sie ist nämlich nach ihrem Verhältniß zur Kirchengeschichte überhaupt ein wesentlicher Bestandtheil derselben, und zwar die Geschichte ihrer ersten Periode, welche zugleich als die Periode der Grundlegung der Kirche ihre wichtigste Periode ist. Aus diesem Grunde aber macht sie sich denn zweitens auch vor vielen anderen speciellen Gestalten der Kirchengeschichte als besondere Geschichte des Ursprungs und der Anfänge der christlichen Kirche geltend, und entfaltet sich in dieser monographischen Bedeutung als die Geschichte des Neuen Testaments, als die Geschichte der Urkirche und insbesondere als die Geschichte aller Principien des kirchlichen, wie des antikirchlichen Wesens. Je mehr man freilich die Geschichte des apostolischen Zeitalters in dieser monographischen Bedeutung erfaßt, desto bestimmter setzt sie sich gegen die Geschichte der gottmenschlichen Unterlage der Kirche, d. h. gegen die Geschichte des Lebens Jesu ab, in ähnlicher Weise, wie sich im Neuen Testamente selbst die Geschichte der Apostel von den Evangelien unterscheidet und sich, als der zweite Theil der Geschichte des Neuen Testaments, im engern Sinne an dieselben anschließt.

Während also die Geschichte des apostolischen Zeitalters, als die erste Periode der Kirchengeschichte betrachtet, die evangelische Geschichte zugleich mit der apostolischen Geschichte umfaßt, setzt dieselbe, als Monographie auftretend, in der Regel eine gleiche monographische Behandlung des Lebens Jesu schon voraus.

Demzufolge hat es denn seine Schwierigkeit, wenn man diese Geschichte unter beiden Gesichtspunkten zugleich darstellen will, wie dies wirklich unsere Absicht ist. Diese Schwierigkeit kann indessen dadurch gelöst werden, daß die monographische Darstellung des apostolischen Zeitalters die evangelische Geschichte in verjüngtem Maaßstabe wieder aufnimmt, und sie wird dies um so füglicher können, wenn sie sich dabei auf eine homogene Special-Geschichte des Lebens Jesu beziehen kann. In diesem Sinne gedenkt der Verfasser die Grundmomente der evangelischen Geschichte nach ihrer organischen Stellung hier wieder mit aufzuführen, indem er sich dabei auf sein ausführliches Werk über das Leben Jesu bezieht; und in dieser Gestalt wird seine Arbeit in der Monographie über das apostolische Zeitalter, welche ein theologisches Werk rein für sich ist, zugleich die Geschichte der ersten Periode der Kirche zu geben suchen.

§. 3.

Die Methode und Geschichte der Geschichte des apostolischen Zeitalters.

Die Methode und Geschichte der Kirchengeschichte überhaupt ist im Allgemeinen auch Methode und Geschichte des apostolischen Zeitalters; und in sofern ist über beide Punkte hier nicht weiter zu verhandeln, da beide in die Einleitung zur allgemeinen Kirchengeschichte fallen.

Alle Methoden für die allgemeine Bearbeitung der Kirchengeschichte haben sich natürlich auch bei der Behandlung dieser Periode geltend machen müssen; namentlich also die synchronistische, die Behandlung der Kirchengeschichte nach Jahrhunderten oder Centurien, die sachliche nach den Einzelbestandtheilen; die pragmatische, die biographische. Und so sind auch alle universalkirchen-historischen Werke in ihrem ersten Anfang Darstellungen des apostolischen Zeitalters.

Indessen hat das apostolische Zeitalter in seiner großen Eigenthümlichkeit specielle Methoden und specielle Arbeiten für seine Darstellung in Anspruch genommen, und von diesen ist hier die Rede.

Als ein Theil der Kirchengeschichte wurde das apostolische Zeitalter in der ältern Zeit entweder ausschließlich oder doch vorzugsweise mit der Geschichte des kirchlichen Alterthums historisch-monographisch behandelt von Ittig, Mosheim *) und Anderen.

Da die Geschichte des apostolischen Zeitalters eine lange Strecke hin sich auf die neutestamentlichen Schriften gründet, und diese dann durch die Schriften der apostolischen Väter und andere Quellen ergänzt werden, so kann die Behandlung dieser Geschichte selbst einen literarhistorischen Charakter annehmen. In dieser Gestalt tritt sie in den bedeutenderen neueren Einleitungswerken über das Neue Testament hervor. Wenn sie sodann aber die betreffenden Thatsachen ermittelt und auseinanderlegt, indem sie den Inhalt der neutestamentlichen Schriften im Einzelnen erörtert, nimmt sie einen vorzugsweise exegetisch-biblischen Charakter an, wie neuerdings z. B. in den Werken von Hofmann **) und Baumgarten ***). Stellt sie indessen die Haltbarkeit der betreffenden Quellen selber in Frage, so kann sie durch die kritische Form bis zum kriticistischen Verhalten fortschreiten; in dieser

*) De rebus Christianorum ante Constantinum magnum Commentarii. Helmstadii MDCCLIII.

**) Weissagung und Erfüllung.

***) Die Apostelgeschichte, oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. Braunschweig 1853.

Weise haben Strauß und sein Ergänzer Baur und seine Schule die Geschichte des apostolischen Zeitalters behandelt oder vielmehr mißhandelt. Mehrfach ist neuerdings die Geschichte des Apostels Paulus im kritischen Sinne zum Mittelpunkt der Geschichte des apostolischen Zeitalters gemacht worden; namentlich von Schrader und von Baur. Andererseits kann denn auch wieder die Chronologie zum Hauptgesichtspunkte gemacht werden, wie neuerdings in den beiden ausgezeichneten Werken von Wieseler: die chronologische Synopse der vier Evangelien und die Chronologie des apostolischen Zeitalters. Wird die lebendige Entwicklung der Kirche und ihrer Principien im apostolischen Zeitalter zum Hauptaugenmerk gemacht, so gewinnt die Darstellung einen pragmatischen Charakter, wie z. B. in dem Werke von Neander: Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, in dem Werke von Schaff: Geschichte der christlichen Kirche; Erster Band: die allgemeine Einleitung und die Erste Periode vom Pfingstfeste bis zum Tode des Johannes, in der Schrift von Thiersch: die Kirche im apostolischen Zeitalter u. A. Der Charakter der Quellen der betreffenden Geschichte, so wie dieser Geschichte selbst, verlangt eine Verschmelzung dieser verschiedenen Methoden; und eine solche sehen wir denn auch in der neuern Bearbeitung des apostolischen Zeitalters immer mehr hervortreten.

Die Einleitungswerke zum Neuen Testamente übergehen wir ebenso wie die allgemeinen Commentare zu demselben, welche zugleich die Auslegung der Apostelgeschichte umfassen; nur sei bemerkt, daß Winer's Biblisches Realwörterbuch ebenfalls besonders hierher gehört. Die älteren Commentatoren zur Apostelgeschichte findet man in Heidegger: Enchiridion biblicum*) S. 528; die neueren bei Winer in seinem Handbuch der theologischen Literatur I. S. 250 verzeichnet. Die Literatur der Geschichte der ältern Kirche, insbesondere des apostolischen Zeitalters hat Winer in dem genannten Handbuch angegeben Bd. 1. S. 547. Ebenso insbesondere die Geschichte des Lebens Jesu (S. 549). Hier ist insbesondere die Literatur zu nennen, welche die Kritik von Strauß veranlaßt hat. Für die Uebersicht sind besonders wichtig: das Leben Jesu von Hase; J. Zeller, Stimmen der deutschen Kirche über das Leben Jesu von Strauß: Theile zur Biographie Jesu; Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte; Tholuck's literarischer Anzeiger (obwohl nicht ganz vollständig).

An die destructiven Verhandlungen von Strauß über die evangelische Geschichte schließen sich die ebenbürtigen Verhandlungen Baur's

*) Zürich 1703.

und seiner Schule über die Geschichte der Apostel und das apostolische Zeitalter an.

Die kritischen Arbeiten der Tübinger Schule über die Apostelgeschichte und das apostolische Zeitalter haben eine doppelte Vorgeschichte: die erste liegt in der Straußischen Kritik des Lebens Jesu; die andere in speciellen Verhandlungen über die Apostelgeschichte. Den Gang der letztern hat Lechler in seiner Monographie: das apostolische und das nachapostolische Zeitalter (einer von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft gekrönten Preisschrift) dargestellt (S. 6 ff.). Wir schließen uns seinem Berichte in der Kürze an.

Schon K. Schrader hatte in seinem „Apostel Paulus" (5. Bd. 1836) die Glaubwürdigkeit einzelner Bestandtheile der Apostelgeschichte lebhaft angegriffen. Später gab ein Gedanke, den Baur über den Zweck der Apostelgeschichte in der Tübinger Zeitschrift 1838 (3) geäußert, die Veranlassung zu der Schrift von Schneckenburger: Ueber den Zweck der Apostelgeschichte (Bern 1841). In dieser Schrift führte Schneckenburger den Gedanken aus, die Apostelgeschichte habe den Zweck, den Apostel Paulus gegen die Angriffe der Judaisten zu vertheidigen; dies geschehe nun so, daß in der ersten Hälfte des Buches Petrus möglichst paulinisch, in der zweiten Hälfte Paulus möglichst petrinisch dargestellt werde; unbeschadet aber der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte selbst. Baur erklärte sich nun in seiner Recension über die Schneckenburgersche Schrift in den Berliner Jahrbüchern 1841 (Nr. 46) dahin, daß die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte aufzugeben sei, da sie die objective Wahrheit dem apologetischen Zweck geopfert habe. Schon vorher hatte Gfrörer in seiner Schrift die h. Sage (1838) den ersten Theil der Apostelgeschichte (Cap. 1—12) als Sage behandelt. In diesem Sinne behandelte nun Baur die Apostelgeschichte überhaupt in seinem Apostel Paulus (1845). Schwegler und Zeller traten in seine Fußtapfen, der erstere mit seiner Schrift: das nachapostolische Zeitalter (1846); der letztere in seiner Abhandlung über die Apostelgeschichte in den Tübinger theol. Jahrbüchern (1847 ff.), welche von vornherein zum Organ der neuen Schule und ihrer Resultate bestimmt waren.

Indessen blieben diese Angriffe auf die Aechtheit der Apostelgeschichte keine isolirte Einzelrichtung gegen die Glaubwürdigkeit dieser Schrift. Vielmehr entfaltete sie sich allmälig zu einem durchaus umfassenden negativen Verhalten nicht nur gegen die Glaubwürdigkeit der meisten neutestamentlichen Schriften, sondern überhaupt gegen die Wahrheit der kirchlichen Anschauung des apostolischen Zeitalters; namentlich gegen den wunderbaren Charakter des Urchristenthums oder der evangelischen und apostolischen Geschichte.

Mit Einem Worte, der Angriff nahm einen durchaus dogmatischen Charakter an, welcher in materieller Hinsicht sich auf den Gegensatz der hegelisch-pantheistischen Weltanschauung gegen die kirchlich-christliche gründete, in formeller die Hegelsche Ansicht von dem negativen Prozeß der Geschichte der kirchlichen Ansicht von der positiven Entfaltung der kirchlichen Grundprincipien entgegensetzte, mit der ultrirten Hervorhebung der menschlichen Eigenthümlichkeiten der Apostel und der apostolischen Schriften gegen die göttliche Einheit ihres Geistes operirte, und zu dem Resultat gelangte, daß das Christenthum sich aus einer durchaus verkümmerten Form des Judenchristenthums durch eine Reihe von Momenten bis zu der Erscheinung des universalen Christenthums im 2. Jahrhundert hinaufgearbeitet habe.

Den Entwickelungsgang dieser Ebioniten-Hypothese, wie man sie in der Kürze nennen könnte, hat Dietlein in der Kürze gezeichnet. *)

Als Grundlage und Ausgangspunkt erscheint die Abhandlung von Baur: die Christusparthei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom (Tübinger Zeitschrift, Jahrgang 1831, 4. Heft). An die hier aber noch anerkannten Briefe an die Galater und an die Korinther reihte der Römerbrief sich an, in der Abhandlung von Baur über den Zweck und die Veranlassung des Römerbriefs in der Tübinger Zeitschrift von 1836. Diese Briefe sollten nun den Gegensatz der paulinischen Richtung gegen die Herrschaft eines ebionitischen Judenchristenthums im ersten Jahrhundert repräsentiren. In die Zeit der Vermittelung waren schon in der Abhandlung über die Christusparthei der Jacobusbrief und die beiden Briefe Petri gewiesen worden. Die Baursche Schrift über die Pastoralbriefe vom Jahr 1835 stellte dann diese Briefe dem Gnostizismus des zweiten Jahrhunderts in vermittelnder Haltung gegenüber. Dieser Gnostizismus mußte aber später auch alle übrigen paulinischen Briefe in das zweite Jahrhundert hinabziehen. Was nämlich die Gnosis betrifft, so war sie von Baur schon seit den zwanziger Jahren in einer Reihe von Programmen als die das Heidenthum, Judenthum und Christenthum vergleichende Religionsphilosophie gefaßt worden. Sodann namentlich aber in den größeren Werken: die christliche Gnosis, 1835, und die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, 1841. Nach der Ansicht Baurs von der Entwickelung des Urchristenthums durch die Phasen des Ebionitismus, Paulinismus, Gnostizismus und der pseudojohanneischen Logoslehre hindurch, erhielt in dem letztern Werke die Logoslehre ihre Stellung und demgemäß wurde denn auch das Evangelium Johannis in den Zellerschen Jahrbüchern vom Jahre 1844 in Baurs Unter-

*) Das Urchristenthum, S. 24 ff.

suchung über Composition und Charakter des johanneischen Evangeliums beurtheilt. Im Zusammenhang mit diesem Prozeß erschien das Werk von Köstlin über den johanneischen Lehrbegriff, und Schweglers Monographie über den Montanismus. Die Baursche Schule schien, von der Richtung der Zeit begünstigt, allmälig eine herrschende Macht in der theologischen Welt werden zu sollen, und während sie in der Stiftung der Zellerschen Jahrbücher (seit 1842) die ganze Geschichte des Urchristenthums und die ganze Theologie immer mehr nach dem Richtmaaß der Ebioniten-Hypothese, oder mit anderen Worten der principiellen Wandelbarkeit des Christenthums umzugestalten suchte, war die Zeitschrift von Schwegler bestimmt, die theologischen Resultate dieser Theologie in populärer Form in die Gegenwart einzuführen. Charakteristisch ist die Erscheinung, daß die gleiche Theologie, die mit der einen Hand von der principiellen Zerstörung des Kerns aller Geschichte ausging, mit der andern Hand sich leise den modernsten Zeit-Tendenzen, welche die Geschichte in socialer Form zerstören wollen, entgegenbewegte. Da hob sich denn auch, bemerkt Dietlein, auf solchem Hintergrund scharf die Gestalt Jesu von Nazareth mit den unverkennbaren Attributen des Ebionitismus heraus. „Es ist," nach dem Aufsatz, mit welchem Planck den Jahrgang 1843 der theologischen Jahrbücher eröffnete, das Princip des Ebionitismus betreffend, „es ist die Erscheinung des Ebionitismus ein untrüglicher Beweis, daß Jesus das christliche Princip nicht in seiner Allgemeinheit, namentlich nicht in seinem Gegensatze gegen das mosaische Gesetz ausgesprochen hatte, denn in diesem Falle bliebe ja der Ebionitismus unerklärlich." Was aber das geschichtliche Princip der Entwickelung des Christenthums selbst betrifft, so erklärte sich Zeller in den Schweglerschen Jahrbüchern vom Jahre 1843 (Juniheft) unumwunden dahin, das Christenthum verändere sich nicht nur in der Form, sondern auch in der Substanz; daher sei das Christenthum nicht mit dem Urchristenthum identisch, und ein Hinausgehen über das Letztere nicht als Unchristenthum zu begreifen.

Von Baurs Arbeiten über das apostolische Zeitalter schließen sich in den folgenden Werken zusammen: 1) Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Charakter und Ursprung. *) 2) Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Ge-

*) Tübingen 1847. Der Arbeit über Johannes lag zu Grunde die Abhandlung über die Composition und den Charakter des johann. Evangeliums in den Jahrbüchern (Jahrgang 1844). Eine besondere Ausführung erhielt: das Markus-Evangelium, von demselben, Tübingen 1851.

schichte des Urchristenthums. *) 3) Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. **)

Sehen wir von einzelnen bloß subjectiven Extravaganzen, wie z. B. von den Bruno-Bauerschen Schriften ab, so hat sich in der Baurschen Schule die Geschichte der modernen Kritik nach ihrer Schattenseite vollendet und gerichtet. Dürfen wir mit Zuversicht die Geschichte des Urchristenthums als den Kern aller Geschichte, als die Geschichte der Geschichten, ja als die Garantie für den geschichtlichen Charakter der Menschheit betrachten, so muß das Bestreben, diesen Kern der Geschichte in's Sagenhafte aufzulösen, die historischen Zeugnisse von demselben größtentheils in pseudologische Gebilde zu verwandeln, die veranlassenden Thatsachen selber aber zu einem Prozeß herabzusetzen, worin ein verkümmertes Princip des Christenthums, krank zur Welt geborn, nur durch die Krücke einer intriganten und in Bezug auf die Wahrheit gewissenlosen Macherei und Schriftstellerei von Stufe zu Stufe emporgehoben wird, und von Stufe zu Stufe nicht nur seine Erscheinung, sondern auch sein inneres Wesen wandelt, als eine unbewußte Tendenz betrachtet werden, den geschichtlichen Charakter der Geschichte überhaupt aufzulösen, und mit ihm mittelbar zugleich den religiös-ethischen Charakter der Menschheit.

Daher will die genannte Auffassung und Darstellung endlich auch nach ihrem allgemeinen Zusammenhang mit der Geschichte der Kritik gewürdigt werden.

Die literarische und historische Kritik ist ihrem Kern nach so alt als das Christenthum selbst; ja sie ist Eins mit diesem, denn das Christenthum ist das Princip der Wahrheit. Demgemäß hat denn auch die Kritik als literar-historische in den drei ersten Jahrhunderten gewaltet, und die Ausscheidung des neutestamentlichen Canons aus einem unermeßlichen Wuste von apokryphischen und pseudologischen Gebilden darf man getrost als das Resultat einer unermeßlichen kritischen Thätigkeit des kirchlichen Geistes betrachten.

Dieser Geist der Kritik trat in der katholischen Kirche natürlich in demselben Maße zurück, wie der Gebrauch der heil. Schrift selbst zurücktrat. Die mittelalterliche Kritik hatte andere Lieblingsgegenstände oder Tagesaufgaben. Daß sie nicht anhaltend geruht, wenn auch vorübergehend geschlummert, beweist das größte Resultat des Mittelalters, die Reformation.

Nichts ist bezeichnender, als daß in der Reformationszeit zugleich mit der höchsten Werthschätzung der heil. Schrift eine sehr freie, mitunter fast üppige Kritik der biblischen Bücher erwachte, wie dies die bekannten kritischen Aeußerungen Luthers beweisen. Und so legte die protestantische dogmatisch-scholastische Periode mit der Kritik der heil. Schrift auch wieder

*) Stuttgart 1845.
**) Stuttgart 1847.

den lebendigen Schriftgebrauch selbst in Fesseln. Sobald aber der Pietismus die kritisch rationale Periode der neueren Kirchengeschichte vorbereitete, zeigten sich mit dem verjüngten Schriftgebrauch auch die Anfänge der lebendigen Schriftkritik, wie dies vor Allem der Name Albrecht Bengels zu bethätigen geeignet ist. Die Schriftkritik, welche dann vorbereitet durch den Vorgang des katholischen Theologen Richard Simon mit der rationalistischen Periode zur vollen Entwickelung kam, war nur ein Zweig der Gesammtkritik dieser Periode; denn alle Zweige der Theologie und des kirchlichen Lebens wurden gleichzeitig und gleichmäßig der Prüfung unterworfen. Und wie in jedem Zweige dem Geiste der Wahrheit, welcher die Lichtseite der Kritik besorgte, sich ein Geist des Wahns zur Seite stellte, so auch in der Schriftkritik. Von dieser Schattenseite reden wir. Die Kritik nach ihrer Lichtseite ist das Element der Selbstverjüngung der Kirche überhaupt, der Ruhm der evangelischen Kirche und Theologie; die Kritik nach ihrer Schattenseite hat in der Vollendung ihrer Mißgestalt eines der schmachvollsten Blätter in der Geschichte der protestantischen Kirche vollgeschrieben.

Wir unterscheiden drei Faktoren, unter denen der gestaltlose Nebelgeist des negirenden kritischen Denkens Gestalt gewonnen: erstlich die Unzulänglichkeiten der neuern Philosophie, gemessen an dem christlichen christologischen Princip; zweitens die in ihr Gegentheil umschlagende Lust der formellen kritischen Unbefangenheit; drittens die Anreize, welche dieser Thätigkeit durch eine einseitige vielfach irrende Theologie der Satzungen bereitet worden. Was den ersten Faktor betrifft, so hat jedes philosophische System seit Kant in der Regel eine Kritik an der Geschichte des Christenthums ausgeübt, welche dem Princip derselben nicht ebenbürtig, geschweige gewachsen war. In Beziehung auf den zweiten Faktor entwickelte sich seit Semler eine krankhafte Virtuosität der Unbefangenheit, die in Schleiermacher manchmal zur genialen Spitzfindigkeit, bei de Wette zu einer beinahe feststehenden scharfsichtigen Nergelei wurde, und durch die Impulse, welche de Wette gab, wurden manche Spätere, welche über ihn hinausgegangen sind bis zu seinem eigenen Entsetzen, zuerst aufs Glatteis geführt. Aber selbst der ganz verirrten modernen Kritik gereicht es noch zu einer gewissen Entschuldigung, daß die frühere orthodoxe Schultheologie überall die Berücksichtigung der menschlichen Verhältnisse in der heil. Schrift in hohem Grade versäumt, ja nicht nur versäumt, sondern auch verklausulirt, verpönt, mitunter auch neuerdings noch verketzert hat. Es wird eine interessante Aufgabe für eine künftige Geschichte der neueren Kritik, den Entwickelungsgang derselben genau zu bestimmen.*) Nach

*) Hierher gehört: Hahn, über den Standpunkt der neutestamentlichen Kritik. Breslau 1848.

Ebrard (S. 5) wären vier Perioden zu unterscheiden. Erste Periode: Sonderung der Kritik der Geschichte und der Schriften. Die Wunder suchte man exegetisch wegzuschaffen durch natürliche Erklärung (Paulus, Venturini, Thieß). Zweite Periode: Tendenz, die ganzen Evangelien des Ruhmes der Authentie zu berauben, die Kritik der Schriften und die Kritik der Geschichte verbunden (Gabler, Bauer, Krug, Horst ꝛc.). Dritte Periode: Voraussetzung der Mythenbildung; Kritik der Geschichte (Strauß). Uebergang zur vierten Periode: Neue Einigung der Kritik der Geschichte und der Schriften; Nachbildung der Evangelien nach einem ersten Evangelium oder aus völlig freier Composition (Wilcke, Weiße, Gfrörer, Bruno Bauer). Vierte Periode: Kritik der vier Evangelien und der Urgeschichte miteinander; Annahme der Pseudologie (Baur, Schwegler u. A.).

Man muß wohl bei einer Periodirung der neuern Kritik wenigstens bis auf die Wolfenbüttelschen Fragmente zurückgehen, und da dürfte sich die Folge etwas anders gestalten. Man darf nicht außer Acht lassen, daß die Kritik in allen Gestalten nach dem Verhältniß des Buchstabens zu der Idee fragt, und daß sie nach ihrem edleren Zuge die richtige Erfassung dieses Verhältnisses anstrebt, während sie nach ihrem alten Adam mit einer Verkennung desselben endigt. Demnach würden wir die Perioden so bestimmen:

1. Periode. Frage nach dem symbolischen, idealen *Gehalt* des biblischen Buchstabens und Verkennung des letzteren selbst. Die Kritik ererbt von der Orthodoxie die Voraussetzung, Alles müsse buchstäblich und nur buchstäblich (d. h. heidnisch) verstanden werden, und unter dieser Voraussetzung findet sie lauter Widerspruch zwischen den Buchstaben und wittert Betrug (die Wolfenbüttelschen Fragmente).

2. Periode. Die Kritik beginnt das Symbolische, Inadäquate *des biblischen Ausdrucks* zu ahnen; allein berauscht von dieser Ahnung fängt sie an, auch das bestimmteste Geschichtliche ins Uneigentliche, Bildliche zu verkehren, das Gramma aufzulösen sogar bis zur Auflösung der Gesetze der Grammatik. Natürliche Erklärung (Paulus).

3. Periode. Die Kritik ahndet die symbolische *Ideenfülle* in der biblischen Geschichte; allein nun verwandelt sie den Gegensatz zwischen den Geschichten und den Ideen in einen Widerspruch, und opfert die Geschichtlichkeit der symbolischen Idee, welche letztere sie jedoch selbst verkehrt. Die mythische Periode (Strauß).

4. Periode. Die Kritik fängt an, in der menschlichen Form selbst das Göttliche und Unendliche zu suchen, und lernt es daher zuerst bei Markus und den Synoptikern theilweise begreifen. Dieser Anfang der Erkenntniß der unendlichen Gottesfülle in der endlichen Hülle der Geschichte schlägt um

in die Verkennung der tieferen Seiten der evangelischen Geschichte, namentlich des Johannes (Wilke, Weiße) .*)

5. Periode. Die Kritik sieht den unendlichen Gehalt der göttlichen Offenbarung durch die Gegensätze der menschlichen Anschauungen und Ausdrucksweisen der gesammten Evangelisten durchscheinen; sie fängt an, die Fülle der Gottheit in der Gliederung der Menschheit zu ahnen; allein nun verkehrt sie sich die Würdigung des Menschlichen wieder in die Verdunklung des Göttlichen, ja selbst des geschichtlich Realen; indem sie aus Gegensätzen Widersprüche, aus Lehrtypen Partheien, aus Individualitäten Egoismen, aus Zartsinnigkeiten Pfiffigkeiten, aus subjektiven Auffassungen Erdichtungen und Fälschungen, aus christlichen Principien oder neutestamentlichen Kindern in alttestamentlichen Hüllen hegelsche Principien, d. h. Cretins und Krüppel macht, und so wird ihr der engelartige Seligkeitsgenuß der subjektiv-objektiven Schriftsteller des ersten Jahrhunderts zur dämonischen Pseudologie des zweiten, und sie verfällt dabei dem Widerspruch, das menschlich Ideelle mit dem menschlich Gemeinen und Schlechten zu verketten (Baur).

Wenn auf diese Periode eine sechste folgt, so kann sie nur in der Anwendung des atheistischen Humanismus auf die biblische Geschichte bestehen. Haben wir also noch eine Kritik zu erwarten, welche die ganze evangelische Geschichte wieder anerkennt nach ihrer menschlichen Seite, so wird sie zugleich erklären: diese ganze Geschichte ist eine Periode der schwärmerischen Umdeutung des schönsten humanen Lebens in eine illusorische Göttlichkeit und Beziehung auf das Jenseits. Die Anfänge einer solchen Kritik sind wohl schon in Frankreich zum Vorschein gekommen. Die Feier der Kritik wird aber darin bestehen, wenn sie in jedem menschlichen Zug, Buchstaben und Jota der evangelischen Geschichte einen besonderen Strahl der unendlichen Fülle der göttlichen Offenbarung zu erkennen weiß. Mancher herrliche Zug in dem großartigen Werke Baumgartens über die Apostelgeschichte gehört ungeachtet einzelner Einseitigkeiten den Anfängen dieser Periode an.

Die Baursche Schule sah auf den Höhepunkten ihres voreiligen Siegesgefühls schon mit Sehnsucht nach der sechsten Periode hinüber. Talentvolle Schüler gruppirten sich um den alten Meister. In einer Reihe von Schriften wurde das magische Netz ausgespannt, und neuerungslustige Geister wurden verstrickt in großer Menge.

Außer den nächsten Schülern von Baur: Zeller,**) Schweg-

*) Die Ungezogenheiten Bruno Bauers fallen nach unserer Meinung als pure Subjektivitäten aus aller Periodirung heraus.

**) Namentlich mit einer großen Arbeit über die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihren Charakter. Mit Rücksicht auf die neuern Bearbeitungen dieses Gegenstandes in mehreren Artikeln in den theol. Jahrbüchern 1849 ff.

ler, *) Köſtlin, **) reihte ſich namentlich A. Hilgenfeld im Allgemeinen an dieſelbe an in mehreren Schriften.

Die Clementiniſchen Recognitionen und Homilien. Jena 1848.

Kritiſche Unterſuchungen über das Ev. Juſtins, der Clementiniſchen Homilien und Marcions. Ein Beitrag zur Geſchichte der älteſten Evangelienliteratur. Halle 1850.

Der Galaterbrief, überſetzt, in ſeinen geſchichtlichen Beziehungen unterſucht und erklärt, nebſt Unterſuchung über die Paſchaſtreitigkeiten und die Chronologie der apoſtoliſchen Wirkſamkeit. Leipzig 1852.

Dr. G. Volkmar freilich erhob ſchon, nicht ohne Anregung von Seiten Hilgenfelds, einen wirkſamen Widerſpruch gegen einen der kühnſten Gedanken der Schule innerhalb der Schule ſelbſt in ſeiner Schrift: Das Evangelium Marcions (Leipzig 1852).

Gleich wie aber die Bedrohung der evangeliſchen Geſchichte durch Strauß eine Menge von Gegenſchriften ins Leben rief, wie das theologiſche Leben der Kirche ſich zu concentriren ſchien um dieſen verletzten Punkt herum, ſo iſt es jetzt mit der Apoſtelgeſchichte.

Zuvörderſt ſchon ſtellten ſich den Angriffen der Baurſchen Schule auf die Aechtheit des Evangeliums Johannes eine Reihe von kritiſchen Werken gegenüber: namentlich die friſche Monographie von Ebrard, das Evangelium Johannis, Zürich 1845, die von der bekannten Gediegenheit ächter Kritik getragenen Beiträge zur Evangelien-Kritik von Bleek (Berlin 1846), und die gehaltvolle Schrift von Weitzel: die chriſtliche Paſſafeier der drei erſten Jahrhunderte (Pforzheim 1848). ***)

Den Angriffen Baurs auf die Briefe an die Epheſer und die Coloſſer begegnete die Abhandlung von Kloepper: de Origine epistolarum ad Ephesios et Colossenses a criticis Tubingensibus e gnosi Valentiniana deducta (Gryphiae 1853). Der Philipper Brief wurde in Schutz genommen von Brückner: Epistola ad Philippenses Paulo auctori vindicata contra Baurium (Lips. 1845). Für die Paſtoralbriefe erklärten ſich namentlich Rothe in ſeinem umfaſſenden und geiſtvollen Werk über die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihre Verfaſſung †); M. Baumgarten, über die Aechtheit der Paſtoralbriefe, mit beſonderer Rückſicht auf den neueſten Angriff des

*) Das nachapoſtoliſche Zeitalter. Tübingen 1846. Zu derſelben Kategorie gehört das früher erſchienene Werk des Verfaſſers: der Montanismus und die chriſtliche Kirche des 2. Jahrhunderts (1841).

**) Der Johanneiſche Lehrbegriff ꝛc.

***) Dagegen die Recenſion: Hilgenfeld: der Paſchaſtreit und das Evangelium Johannis mit Rückſicht auf Weitzels Darſtellung. Theol. Jahrbücher 1843.

†) Wittenberg 1837.

Herrn Dr. Baur (Berlin 1837). Wieſinger in ſeinem Commentar: die Briefe des Apoſtels Paulus an die Philipper, an Titus, Timotheus, Philemon (Königsberg 1850).

Auch den Geſammtreſultaten der Baurſchen Schule aber trat eine apologetiſche Kritik mit ſehr ſchätzbaren Arbeiten entgegen. Von dem chronologiſchen Geſichtspunkte ausgehend: K. Wieſeler in ſeiner chronologiſchen Synopſe der vier Evangelien (Hamburg 1843) und in der Chronologie des apoſtoliſchen Zeitalters bis zum Tode des Apoſtels Paulus und Petrus (Göttingen 1848). Ebrard gab ſeiner ſtudienreichen, ſcharf polemiſchen Kritik der evangeliſchen Geſchichte in ihrer zweiten Auflage (Erlangen 1850) eine umfaſſendere Geſtalt. *) Von einer großartigen dogmatiſchen Geſammtanſchauung des apoſtoliſchen Zeitalters, welche nur die ſpätere Entwickelungszeit der Kirche gegen jenes Zeitalter in einer faſt ähnlichen Weiſe herabſetzte, wie die Baurſche Schule das Urchriſtenthum gegen die Folgezeit herabgeſetzt hatte, trat H. W. J. Thierſch gegen die Tübinger Schule in die Schranken. Auf ſeinen erſten durchaus würdigen Angriff: Verſuch zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpunkts für die Kritik der neuteſtamentlichen Schriften ꝛc. (Erlangen 1845) antwortete Baur wie vom hohen Pferde herab in wegwerfendem Tone mit der Broſchüre: Der Kritiker und der Fanatiker in der Perſon des H. W. J. Thierſch, zur Charakteriſtik der neueſten Theologie, Stuttgart 1846. Thierſch ließ ſeine ruhig feſte Vertheidigung folgen: Einige Worte über die Aechtheit der neuteſtamentlichen Schriften und ihre Erweisbarkeit aus der älteſten Kirchengeſchichte, gegenüber den Hypotheſen der neueſten Kritiker. Erwiederung auf die Schrift: ꝛc. (Erlangen 1846).

Gegen die Ebioniten-Hypotheſe insbeſondere traten namentlich Schlieman, Dietlein und Lechler auf; der erſtere in ſeiner ſehr objektiv gehaltenen und gehaltreichen Schrift: die Clementinen, nebſt den verwandten Schriften, und der Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeſchichte der erſten Jahrhunderte (Hamburg 1844); Dietlein in einem geiſtvollen, mitunter zu jugendlich raſchen, aber vielfach auch ſchlagenden und anregenden Schriftchen, betitelt: das Urchriſtenthum, eine Beleuchtung der von der Schule des Dr. von Baur in Tübingen über das apoſtoliſche Zeitalter aufgeſtellten Vermuthungen (Halle 1845); Lechler in ſeiner trefflichen Arbeit: das apoſtoliſche und das nachapoſtoliſche Zeitalter. Mit Rückſicht auf Unterſchied und Einheit zwiſchen Paulus und den übrigen Apoſteln, zwiſchen Heidenchriſten und Judenchriſten (Haarlem 1851).

*) Der Verfaſſer lieferte auch in ſeiner Zeitſchrift: Die Zukunft der Kirche, 3. Jahrgang (1847, im 9., 10. und 11. Heft) eine Kritik des Baurſchen Verfahrens, von der ſittlichen Seite betrachtet.

Der Umstand, daß das letztgenannte Werk als „gekrönte Zeitschrift" von der Teylerschen theologischen Gesellschaft, also von Holland aus in das Land seines Ursprungs, in Deutschland wieder eingeführt wird, ist ein Beweis, wie die beharrliche Untergrabung, welche die geschichtlichen Fundamente der Kirche von Seiten der Baurschen Schule bestehen muß, allmälig zu einem Augenmerk der Kirche und der Theologie im Inlande und Auslande geworden ist, und wie nun von allen Seiten die Geister und die Hände herbeieilen, einer Verwüstung, die als eine voraussetzungslose, ja reformatorisch wissenschaftliche Thätigkeit angesehen sein will, zu steuern.

Wir übergehen die Gegenwirkungen, welche die betreffende Schule in den neueren Werken der Einleitung zum Neuen Testament, der Exegese (z. B. von de Wette selbst) und der biblischen Theologie erfahren hat.

Während die genannte kritische Schule anfängt, der verdienten Kritik des kirchlichen Geistes wie der kirchlichen Wissenschaft zu verfallen und in Trümmern sich aufzulösen, hat sie wie das Straußische Aergerniß mittelbar und wider Willen die Theologie des apostolischen Zeitalters in bedeutendem Maße fördern müssen. An die Stelle der vorwaltend apologetisch kritischen Werke treten allmälig organisatorische, welche die betreffende Geschichte neu aufbauen. Fast zu früh verstattete sich's Neander in seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche, vierte verbesserte und mit Rücksicht auf die neueste Kritik vermehrte Auflage (Hamburg 1847), den Kampf mit der genannten Kritik mehr nur in vereinzelten gelegentlichen Conflikten, mitunter selbst nur in Noten durchzuführen; die Darstellung bewahrte vorwaltend ihren gemüthlich und mitunter selbst behaglich positiven Charakter. In umfassender Weise, geistreich und mit vielen neuen Gesichtspunkten behandelt die Schrift von M. Baumgarten: die Apostelgeschichte oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom, die gleichnamige neutestamentliche Urkunde, in zwei umfassenden Theilen oder drei Abtheilungen (Braunschweig 1853). Diese Arbeit, welche sicher von einer reichen Nachwirkung sein wird, obwohl sie die geschichtliche Bedeutung des Apostels Paulus im Verhältniß zu den Urapostеln wohl zu hoch emporrücken möchte, schildert im ersten Theil den Gang der Kirche von Jerusalem bis Rom; in der ersten Abtheilung des zweiten Theils von Antiochien bis Korinth; in der Schlußabtheilung von Korinth bis Rom. Irren wir nicht, so gehört der Grundgedanke dieser Bewegung der Kirche nach Lukas ursprünglich Hofmann an; auch in seiner exegetisch-historischen Manier erinnert das Werk noch an sein Vorbild; indessen tritt Baumgarten in den Sachen selbst mit gereifter Selbständigkeit auf, und bahnt mit Hofmann einer neuen vielversprechenden, historisch entwickelnden exegetischen Methode den Weg. Der oben genannte rüstige Kritiker H. W. J. Thiersch hat nun auch begonnen,

die Geschichte der christlichen Kirche des Alterthums von seinem Gesichtspunkte aus, nach welchem die apostolische Kirche nicht nur das innere, sondern auch das äußere Urbild ist für die Neugestaltung der Kirche, zu beschreiben; der erste Theil liefert die Einleitung und das apostolische Zeitalter (Frankfurt a. M. und Erlangen 1852). Auch Dr. Albr. Ritschl hat sich dem construirenden Arbeiten angenähert in seiner Schrift: die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie (Bonn 1850). Sehr richtig gegriffen in seiner Gränzbestimmung für das apostolische Zeitalter hat Philipp Schaff, Professor der Theologie im Prediger-Seminar zu Mercersburg in Pennsylvanien, ein Theologe, mit dem sein leibliches und geistiges Vaterland, die Schweiz und Deutschland, das Band der engeren Gemeinschaft billig zu bewahren hat, in dem ersten Bande eines umfassend angelegten Werks: Geschichte der christlichen Kirche, von ihrer Gründung bis auf die Gegenwart; *) denn dieser erste Band umfaßt die allgemeine Einleitung und die erste Periode vom Pfingstfeste bis zum Tode des heiligen Johannes. Das Vorbild des Verfassers ist Neander.

Zu den theoretischen Werken gesellen sich vorwaltend praktische, wie Trautmanns Schrift: die apostolische Kirche oder Gemälde der christlichen Kirche zur Zeit der Apostel (Leipzig 1848), und Andere, welche hier nur zu erwähnen sind.

Die neue Periode, welche für die Darstellung der ersten Periode der Kirche begonnen hat, soll nicht bloß den Schaden, den die destruktive Kritik gestiftet hat, aufheben; sie hat zugleich die Verwischung des eigenthümlichen und einzigen Charakters des apostolischen Zeitalters, welche in der modernen Kirchengeschichte stehend geworden war, zu berichtigen, und sieht in der annähernden Lösung dieser großen Aufgabe einem unendlich reichen Gewinn entgegen.

§. 4.

Ueber die Quellen der Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters.

1. Das Motiv der Verhandlung.

In der früheren Zeit konnte es bei der Darstellung der Geschichte des apostolischen Zeitalters genügen, wenn man die Quellen einfach angab. Allein der heutige Stand der Wissenschaft hat uns eine besondere Vorverhandlung über diesen Gegenstand zur unumgänglichen Pflicht gemacht. Die neuere Kritik, namentlich die Kritik der Baurschen Schule, hat in dem Gebiete der apostolischen Quellenforschung eine solche Verwirrung gestiftet, und eine solche Umwälzung beabsichtigt, daß man nur nach erneuter

*) Mercersburg, Selbstverlag des Verfassers. Zu haben bei Ernst Schäfer in Philadelphia und Leipzig. Rudolph Garrigue in Neu-York (1851).

Prüfung und Sicherſtellung des Beſtandes der Quellen an die Darſtellung des apoſtoliſchen Zeitalters gehen darf. Freilich gilt dies nicht von den Quellen der hiſtoriſchen Kunde dieſes Zeitalters im allgemeinſten Sinne; ſondern nur von den ſpeciellſten bibliſchen und patriſtiſchen Quellen. Daher werden auch dieſe nur in eingehender Weiſe zu prüfen ſein.

2. Die verſchiedenen Kategorien der Quellen.

Man kann in Bezug auf das Quellengebiet der apoſtoliſchen Geſchichte zwiſchen den Quellen im weiteſten Sinne, im weiteren Sinne, und den Quellen im engeren oder engſten Sinne unterſcheiden. Die erſtere Kategorie umfaßt die allgemein menſchlichen Urkunden und Zeugniſſe der Geſchichte der apoſtoliſchen Zeit; die zweite umfaßt die Urkunden und Zeugniſſe der theokratiſchen Region, ſo wie der chriſtlichen Kirchengeſchichte der nachapoſtoliſchen Zeit; die dritte Kategorie umfaßt die Schriften des Neuen Teſtaments.

3. Die heidniſchen Quellen.

Die Geſchichte der apoſtoliſchen Zeit bildet im eigentlichſten Sinne den Mittelpunkt der Weltgeſchichte. Daher ſetzt ſie die Bekanntſchaft mit dem ganzen Entwickelungsgange der Menſchheit bis zur Zeit Chriſti, beſonders aber mit der ganzen Geſchichte jener Zeit voraus. Und inſofern muß man die ganze vorchriſtliche Literatur und Tradition, ſo wie alle Quellen der Geſchichte des auguſteiſchen Zeitalters hieher rechnen; insbeſondere aber die ganze Geſchichtſchreibung der Griechen und Römer, ſofern ſie dieſe Zeit mit ihrer Vergangenheit umfaßt. Als beſonders wichtig müſſen dabei die Urkunden über die alten Mythologien, die philoſophiſchen und dichteriſchen Werke, wie die kulturgeſchichtlichen Quellen erſcheinen. Hier aber mögen insbeſondere Tacitus, Suetonius, der jüngere Plinius, Ammianus Marcellinus und Zoſimus genannt werden.

Man kann dieſe klaſſiſch gebildeten Geiſter mit einander als Belege dafür anführen, wie lange das Chriſtenthum für die heidniſche Welt auch in den Regionen ihrer höchſten Bildung ein dunkles und verkanntes Geheimniß am hellen Tage blieb. Was hatte Tacitus, der geprieſene Hiſtoriker, welcher zu einer Zeit auftrat, als die chriſtliche Kirche ſchon in Rom blühte, und die große Martyrerprobe unter Nero beſtanden hatte, der unter Nerva ſogar das Conſulat bekleidet hatte und von Amtswegen ſich die genaueſte Einſicht in die Lehren des Chriſtenthums hätte verſchaffen ſollen, von dem Weſen deſſelben in Erfahrung gebracht. Nur wie eine dunkle Sage iſt das Chriſtenthum in ſeinen Geſichtskreis gekommen; mit dem Vorurtheil der gemeinſten Volksvorſtellung betrachtet er es als ein düſtres unheimliches Geſpenſt in der alten Geſellſchaft. Dafür zeugt die bekannte Stelle in ſeinen

Annalen XV, 4, 4. *) Der Widerwille des berühmten Mannes gegen das Christenthum ging auch bis auf die Wurzeln desselben zurück, dies beweist die Stelle in seinen Historien (V, 3, 4), welche ein ähnliches Schreckbild macht aus dem von Moses für das Volk Israel angeordneten Kultus. Die Juden, heißt es, beteten in ihrem Heiligthum einen Eselskopf an. Die ganze Stelle zeigt, wie sehr ihm die theokratische Institution verzerrt und verhaßt war. Daher erschien ihm auch der frevelhafte Anschlag, welchen Antiochus Epiphanes auf die Religionsfreiheit der Juden gemacht hatte, ungeachtet seiner Freiheitsliebe in dem günstigsten Lichte. Der Krieg mit den Parthern habe ihn verhindert, dem abscheulichen Geschlecht bessere Sitten beizubringen (Hist. V, 8). Dieser Animosität gegenüber nimmt sich die Unwissenheit eines Suetonius im Leben des Claudius (Cap. XXV) noch unschuldig aus, wenn er von dem Verfahren des Kaisers gegen die Juden berichtet: Judäos impulsore Christo assidue tumultuantes Roma expulit. Plinius der Jüngere ist als Statthalter von Bithynien ein bedeutender Zeuge geworden für den Zustand der christlichen Kirche zu Ende des apostolischen Zeitalters mit seinem Briefe an Trajan über die Christen (um das Jahr 104—11); und hat mit demselben Dokument zugleich die Unschuld der Christen und seine Befangenheit in die Vorurtheile des römischen Staatsgeistes, welche ihn zum Henker der Christen machte, bezeugen müssen. Ammianus Marcellinus, welcher zu Rom nach 390 starb, ist für das Hereintreten der germanischen Völker in den römischen Kulturkreis wichtig geworden. Zosimus, der griechische Geschichtschreiber des römischen Kaiserreichs, konnte noch in der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts die Geschichte in einer dem Christenthum, jedenfalls den angesehensten Trägern desselben, entschieden abholden Weise behandeln. Und so erweist es sich immer wieder, daß die Vorstellung von einer voraussetzungslosen Darstellung der objectiven Weltverhältnisse eine Fiktion ist; daß aber vor Allem zur reinen Würdigung der christlichen Geschichte ein christlicher Sinn verlangt wird.

Außer den Genannten haben besonders die Schriftsteller Lucianus (de morte Peregrini), Celsus (λογος ἀληθης), Porphyrius, Amelius, der platonische Philosoph (d. Euseb. Präpar. IX. 18, 19), Hierocles

*) Ergo abolendo rumori (in Bezug auf die Verbrennung der Stadt Rom) Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos adpellabat. Auctor nominis ejus, Christus Tiberio imperitante per Procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat. Repressa que in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judäam, originem ejus mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt, celebranturque.

und Julian von den Verhältnissen des Urchristenthums auf mannigfache Weise mittelbar Zeugniß abgelegt.

4. Die theokratischen und kirchenhistorischen Quellen.

Die beiden Zeitgenossen der Apostel, Flavius Josephus, der palästinensisch-jüdische Geschichtsschreiber, und Philo, der alexandrinisch-jüdische Religionsphilosoph, sind für die Geschichte des Neuen Testaments bekanntlich von der größten Bedeutung; der Eine für den historischen, der Andere für den dogmatischen Bestandtheil desselben. Beide Männer dienen aber noch mehr dazu, das Charakterbild des Judenthums ihrer Zeit zu veranschaulichen. Beide sind sich darin gleich, daß sie entschiedene Juden sind. Josephus ist durch die essenische Sekte hindurchgegangen, den Pharisäern zugethan; Philo giebt sich als Geistesverwandter der Essener zu erkennen. Beide wollen ihr Volk und die Religion ihres Volkes verherrlichen: Josephus hat zu dem Ende den Aufstand gegen die Römer in Galiläa geleitet und seine Antiquitäten geschrieben; Philo leitete eine Gesandtschaft, welche zum Schutz der Juden in Alexandrien nach Rom an den Kaiser Cajus Caligula abgeordnet wurde, und erklärte in diesem Sinne die alttestamentliche Geschichte. Sie suchen ihr Volk in dem Momente, da es politisch zu Grunde geht, geistig zu verewigen. Allein Beide fühlen auch, daß sie damit ohne Vermittelung und Zugeständnisse an die Heiden nicht zu Stande kommen. Josephus überliefert sich nach der heldenmüthigen Vertheidigung der gefallenen Festung Jotapata dem römischen Feldherrn Vespasian, verkündigt ihm seine künftige Thronerhebung, und ist seit dieser Zeit ein Günstling der Römer. In dieser Hingebung tritt denn allmälig ein Zug perfider Accommodation an die Römer hervor. In seinen Büchern vom jüdischen Krieg (VI, 5, 4) giebt er der Weissagung vom Messias bei den Propheten, indem er sie erwähnt, eine so zweideutige Gestalt, daß man sie auf den Vespasian deuten kann. Aus diesem Ausspruch sind die zwei bekannten Stellen bei Tacitus (Hist. V. 13) und Suetonius (Vespasian Cap. IV) hervorgegangen, auf welche sich lange die neuere Apologetik mit der Angabe gestützt hat, zur Zeit Christi sei im Orient die sehnsüchtige Erwartung eines Retterkönigs aus Judäa allgemein verbreitet gewesen. *) Auch konnte Josephus nicht umhin, in seinen Geschichten vom jüdischen Kriege das tiefe Verderben seines Volkes zu bekennen, um die Römer als Verwalter der Strafgerechtigkeit Gottes über sein Volk erscheinen zu lassen. Was Philo betrifft, so hat er unter dem Einfluß der überlieferten alexandrinischen Theologie und Ausdrucksweise das alte Testament mit dem Plato auszugleichen gesucht. Der Feldherr und Politiker Josephus

*) S. Gieseler 1. S. 47.

wollte den politischen Weltfürsten im Alten Testament finden lassen; Philo den Fürsten der griechisch-römischen Geisterwelt. Beide sind damit auch in ihrem Gegensatz zugleich charakterisirt. Der Eine gehörte der palästinensisch-jüdischen Geistesbildung an; er war aus hohepriesterlichem Geschlecht; der Andere ist der eigentlichste Repräsentant der hebräisch-hellenistischen-alexandrinischen Kultur; nach seiner Abkunft der Sprößling einer hochansehnlichen jüdischen Familie in Alexandrien. Der Erstere war vorzugsweise ein Mann der That, welcher erst mit seiner Entfernung von dem Schauplatz der politischen Wirksamkeit nach der Feder griff; der Letztere, ein vorzugsweise contemplativer Charakter, der nur mit Abneigung zur Uebernahme politischer Geschäfte zu bewegen war.

Die neuere Kritik hat sich gewöhnt, den weltlichen Geschichtsschreiber Josephus mit der untrüglichen objektiven Geschichte selbst zu identificiren, an welcher die evangelischen Geschichtsschreiber nach ihrer Zuverlässigkeit gemessen werden sollen. Weil z. B. Josephus nichts erzählt von dem Bethlehemitischen Kindermord, so soll der evangelische Bericht darüber zweifelhaft sein. Allein die formale Geschichtsbildung des Josephus berechtigt keineswegs dazu, ihn zu einem solchen unfehlbaren Zeugen der Geschichte zu machen. Abgesehen von den Fälschungen oder Einschiebungen, welche der Text des Josephus bekanntlich erfahren hat,*) kommen bei ihm Unwahrscheinlichkeiten zum Vorschein, welche nicht auffallender sein könnten, z. B. die Geschichte seiner Rettung bei dem Falle der Festung Jotapata; dazu aber auch Ungenauigkeiten, die seine durchgehende Zuverlässigkeit sehr zweifelhaft machen. Ein Beispiel der letzteren Art sind seine verschiedenen Angaben über die Lage von Pella.**) Einmal liegt Pella an der Nordgränze Persias (de bello jud. III, 3); ein anderes Mal wird Pella eine moabitische Stadt genannt (Antiq. XIII, 15, 4), welche also weit südlicher zu suchen ist; und ein drittes Mal wird Pella noch höher in den Norden hinaufgerückt, indem Pompejus auf seinem Marsche von Heliopolis über Pella nach Damaskus gezogen sein soll (Antiq. XIV, 3, 2).

Was das berühmte Zeugniß des Josephus über die Person Jesu (Antiq. XVIII, 3, 3) anlangt, so ist darüber Gieseler in seiner Kirchengeschichte I. Theil, S. 75 zu vergleichen. Gieselers Ansicht, daß das Zeugniß in seinen allgemeineren Elementen ächt sei, daß aber die Bestandtheile, welche den bestimmten Glauben an Christum voraussetzen, als spätere Zusätze zu betrachten seien, ist durch entscheidende Gründe erwiesen.

Im Allgemeinen kann man die Schriften des Josephus nur als einen

*) Vergl. Cave, histor. literar. scriptorum ecclesiasticorum Pag. 21.

**) S. C. Ritters Erdkunde, 15. Thl., 2. Abtheilung, S. 1026.

Beleg für die Wahrheit der evangelischen Geschichte ansehen. Namentlich werden die reichen geschichtlichen Beziehungen der Apostelgeschichte auf die Verhältnisse der damaligen Zeit durch Josephus bis auf die wenigen Differenzen in Bezug auf den Census (S. Antiq. XVIII, 1, 1, vgl. Luk. II, 2) und auf den Theudas (S. Apostelgesch. V, 36; Joseph. Antiq. XX, 5, 1) bestätigt. *)

Bei alledem muß auch Josephus in ähnlicher Weise wie Tacitus dazu dienen, den unermeßlichen Abstand zwischen dem vollen geistigen Durchblick in die innersten Verhältnisse der apostolischen Zeit, wie er den evangelischen Schriftstellern im Lichte des Christenthums gegeben war, und der oberflächlichen weltlichen Anschauung der Zeit zu veranschaulichen. Wie wenig würden wir von den innersten Geistesverhältnissen jener Zeit wissen, wenn wir die Kunde derselben bloß aus Josephus schöpfen sollten! Und wie getrübt würde diese Kunde sein! Die Pharisäer, welche nach den evangelischen Berichten als eine scheinheilige, heuchlerische Schulsekte auftreten, läßt uns Josephus in dem günstigsten Lichte erblicken, und aus den fanatischen Antagonisten der heidnischen Welt macht er nur eine Art von jüdischen Stoikern. Auch bei ihm wird die Geschichte Jesu, welche im Grunde das lebendige Centrum jener Zeit wie aller Zeiten war, nur zu einem blassen, verschwindenden Punkte.

So wenig Josephus über den Kern der jüdischen Geschichte Bericht erstatten konnte, so wenig konnte Philo dem Kern der jüdischen Glaubenslehre gerecht werden. Die Bedeutung Philo's liegt besonders darin, daß in ihm die weltliche Seite des Hellenismus und des Hebräismus in eine einheitliche Bildung und Anschauung, so weit dieses möglich war, zusammenlaufen. Man muß sich bei der Würdigung dieses Charakters an den merkwürdigen Parallelismus erinnern, welcher durchweg zwischen dem Entwickelungsgang der hellenischen Kultur und der hebräischen Theokratie Statt findet. Der Hellenismus ist das humanistische Abbild und Gegenbild der gottmenschlichen messianischen Entwickelung der hebräischen Glaubenscultur. Beide Entwickelungen bewegen sich in ihrem Kern einander entgegen, um zuletzt eine geistige Einheit zu bilden. Diese wahre geistige Einigung vollzieht das Christenthum selbst; sie wird aber innerhalb der apostolischen Zeit vorzugsweise durch Paulus und Johannes repräsentirt. Die Lösung des großen Problems, daß aus diesen Beiden Eins werden sollte, besteht darin, daß der Hellenismus als reine menschliche Formbildung von seinen heidnischen Elementen zum Gefäß, zur Form, zur Erscheinung des Christenthums gemacht wird, während der hebräische Glaubensgehalt, im Christenthum

*) Vgl. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte.

vollendet und verklärt, von seinen beengenden jüdischen nationalen Formen entkleidet, sich in die geläuterte hellenische Form ergießt, und in ihr eine bestimmte Erscheinungsgestalt annimmt für die Welt. Am anschaulichsten wird uns diese Thatsache in der Erscheinung des Neuen Testamentes selbst. Es ist die Verkündigung des Heils, das von den Juden kommt, in griechischer Sprache.

Wenn aber das Christenthum die wahrhafte reale Einigung des Hellenismus und des Hebräismus darstellt, so repräsentirt Philo die äußerliche, weltlich geistige Einigung der beiden Potenzen in eklektischer Verschmelzung; wie ihm darin in mehr formeller Weise die alexandrinischen Religionsphilosophen, in mehr materieller Art die jüdischen Essener vorangegangen sind. Daher die Widersprüche, in welche Philo von Anfang bis zu Ende verwickelt bleibt. Sie rühren daher, daß er die hellenische Form nicht von ihrem heidnischen Stoff, z. B. der Ansicht von der Ewigkeit der Materie, daß er den jüdischen Glaubensstoff nicht von seinen judaistischen Formen, z. B. von den essenischen Reinigungsbegriffen, zu läutern gewußt hat.

Daher muß es wohl als eine resultatlose Untersuchung erscheinen, wenn man noch in neuester Zeit darüber streitet, ob der Logos und ob die Engel bei Philo als persönliche Wesen oder als unpersönliche Begriffe zu fassen seien. Philo mußte nach seiner ganzen Bildung und Ansicht eine Religionsphilosophie haben, deren Gestalten aus dem Persönlichen ins Unpersönliche hin und her schillern; insbesondere aber einen rein unerkennbaren, dem menschlichen Gedanken unerreichbaren, rein negativ zu bestimmenden, d. h. unpersönlichen Gott, Eins mit dem Platonischen Begriff des höchsten Gutes, des absolut Seienden; andererseits einen Gott der persönlichen Selbstbethätigung, der Offenbarung; einerseits einen unpersönlichen Logos, als die Idee der Ideen zu begreifen, andrerseits einen Logos, der persönlich als weltbildender Meister auftritt; einerseits eine Ideenwelt, in welcher sich die weltgestaltende Kraft der höchsten Idee auseinanderlegt, andererseits eine Engelwelt, welche dem weltbildenden Meister dienstbar ist, und in denen jene Ideen als Personen wieder erscheinen; einerseits eine Weltbildung, welche nur als Gestaltung der stets schon vorhandenen, wenn auch noch so subtil gedachten Materie erscheint; andrerseits ein eigentlich schöpferisches Walten. Und mit diesem Doppelblick trug er denn auch den Platonismus in das Alte Testament hinein vermittelst der allegorischen Interpretation; *) er erkannte in den heiligen Schriften die Urkunde der Offen-

*) Thiersch: „das Unterscheidende dieser Schule war nicht die mystische oder allegorische Auslegung. Denn alle gläubigen Juden erkannten an, daß ein Geheimsinn der heiligen Schriften sei. Das aber ist das Eigenthümliche,

barung, und vermeinte sie doch mit den Lehrsätzen der Platonischen Philosophie berichtigen zu müssen; und umgekehrt wieder mußte ihm der Messias, obschon er ihn im griechischen Sinn als das unpersönliche Licht des idealen Lebens in der Welt walten ließ, doch auch im hebräischen Sinne einmal als Erscheinungsbild für die Schauenden die Gestalt einer persönlichen Individualität annehmen.

Die inneren Widersprüche, welche die Schriften Philo's wie ein zusammenhängender Riß durchziehen, hat Gfrörer in seiner kritischen Geschichte des Urchristenthums (I. Theil. Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie, II. Abtheilung S. 2) in anerkennungswerther Weise hervorgehoben; wenn man auch über den eigentlichen Grund dieser Erscheinung hier keine Einsicht findet, weshalb denn auch die Gegensätze nicht rein genug hervortreten.

Man wird freilich bei Alle dem nicht verkennen dürfen, daß Philo in gewissem Sinne mit sich selber einig war, und zwar insofern als er gerade im Gegensatz gegen das Christenthum, das richtige Verhältniß umkehrend, in der Lehre den Hellenismus vorzugsweise zum Stoff, den Hebräismus dagegen zur Form machte. Mit seinem philosophischen Dualismus, welchen die Genesis gleich mit ihren ersten zwei, drei Worten hinter sich geworfen hat, vermeinte er eben dieser Genesis und der ganzen alttestamentlichen Weltanschauung ihre Vertiefung und Vollendung zu geben. *)

Daher ist denn auch der Philonische Logos durchaus verschieden von dem Logos des Evangeliums Johannis. Der Philonische Logos ist dem höchsten Gott untergeordnet; der Johanneische ist Eins mit Gott selbst; der erstere ist abstrakt, er hat nur eine ideale Persönlichkeit, und kann nicht Mensch werden, geschweige denn Fleisch werden; der letztere ist Eins mit der Person des Menschen Jesus. Der Erstere ist nur ein weltbildendes Princip, bei dessen Thätigkeit schon der Stoff vorausgesetzt wird; der Letztere ist das Princip der Weltschöpfung, der Darstellung der Welt sowohl nach ihrer materiellen als nach ihrer formellen Seite. Der Erstere ist der Urheber einer Welt, worin das Allgemeine das Individuelle überwiegt und absorbirt; der Letztere der Urheber einer Welt, die in der Identität des Allgemeinen mit dem Individuellen aus der Lebensmacht der absoluten Persönlichkeit hervorgeht.

---

daß man zu Alexandria wagte, den historischen und buchstäblichen Sinn, den man daneben hätte festhalten sollen, aufzuopfern, und die Allegorie mißbrauchte, um sich selbst und die griechischen Leser zu überreden, daß der verborgene Gehalt der heiligen Urkunde mit der Platonischen Weisheit identisch sei. S. 33.

*) Ueber die Verschmelzung der beiden Systeme, s. Thiersch S. 34.

Und wenn der Evangeliſt Johannes mit dem erſten Vers ſeines Evangeliums in ächt chriſtlicher Weiſe die helleniſche Form des Logosbegriffs aus der alexandriniſchen Religionsphiloſophie, worin derſelbe ſchon lange vor Philo vorhanden ſein mußte, adoptirt hat, ſo hat er ſofort mit dem zweiten Verſe den helleniſchen Lehrſtoff von dieſer Form abgeſtreift, indem er mit den Worten: alle Dinge ſind durch daſſelbe gemacht und ohne daſſelbe iſt nichts gemacht, was gemacht iſt, jeden Gedanken an die Ewigkeit der Materie, oder an eine damit geſetzte bloß weltbildende Thätigkeit des Logos beſeitigt hat.

Die kirchenhiſtoriſchen Zeugniſſe, welche mittelbar nach ihrem Zuſammenhange mit dem apoſtoliſchen Zeitalter für die Wahrheit der unmittelbaren Zeugniſſe einſtehen, laſſen ſich wohl in folgende Kategorien bringen.

1) Die apoſtoliſchen Väter.
2) Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts; vor Allen Juſtin.
3) Die drei großen Zeugen zu Ende des zweiten Jahrhunderts: Irenäus, Clemens, Tertullian, welche die kritiſche Ueberſchau der Geſammtkirche über die apoſtoliſche Tradition des zweiten Jahrhunderts, namentlich in Bezug auf die Schriften der apoſtoliſchen Zeit repräſentiren.
4) Die theologiſchen Väter des dritten Jahrhunderts, vor Allen Origenes.
5) Die Repräſentanten des wiſſenſchaftlichen Rückblicks der conſtantiniſchen Weltkirche auf die kirchliche Urzeit: Euſebius und Hieronymus; zu denen ſich in gewiſſem Betracht noch Epiphanius und Andere geſellen.
6) Die einzelnen Urkunden des kirchlichen Alterthums bei Euſebius und Anderen.
7) Die apokryphiſche Literatur der chriſtlichen Urzeit.
8) Die Zeugniſſe der Häretiker; insbeſondere der Gnoſtiker.

Die apoſtoliſchen Väter.

Wir würden der Aufgabe der zweiten Periode vorgreifen, wenn wir uns hier in eine ausführlichere Verhandlung über die Schriften der ſogenannten apoſtoliſchen Väter einlaſſen wollten. Die Frage über die Aechtheit dieſer Schriften hat auch an dieſer Stelle inſofern eine geringere Bedeutung, als man dieſelben jedenfalls im Allgemeinen dem zweiten Jahrhundert überlaſſen muß. Iſt auch der Brief des Barnabas angezweifelt, ſo erkennt man doch an, daß er zu den uralten Erbauungsmitteln der Kirche gehört, und in ſeiner allegoriſchen Deutung des jüdiſchen Kultus ſeine Verwandtſchaft mit dem Hebräerbrief, mithin eine ſehr frühe Zeit beurkundet. Auch der erſte Brief des Clemens ſchließt ſich durch ſeinen Geiſt an die neuteſtamentliche Schreibart an; und behandelt einen Zuſtand der Korinthiſchen Gemeine, welcher ihrem Zuſtande zur Zeit des Paulus ähnlich ſieht; was

Beides freilich nicht von dem zweiten Briefe des Clemens gilt, der auch äußerlich weniger beglaubigt ist. In Bezug auf die sieben Briefe des Ignatius von Antiochien steht eigentlich nur der ächte Grundbestand in Frage; und selbst von Baur, der sie sämmtlich für unächt hält, verlegt ihren Ursprung doch in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Auch das hohe Alter des Briefes des Polycarp ist durch die Thatsache beglaubigt, daß er in der kirchlichen Urzeit bei den öffentlichen Gottesdiensten der Christen verlesen wurde, nach dem Zeugnisse des Hieronymus. Der Brief an den Diognet, in die Sammlung der Schriften Justins mit aufgenommen, charakterisirt sich schon durch seinen starken Gegensatz gegen die juden-christliche Richtung als eine Schrift, die dem Uebergang aus dem ersten ins zweite Jahrhundert angehört. Bei dem Hirten des Hermes ist die Beziehung der Schrift auf den Namen des Hermes Nebensache.

Im Allgemeinen spiegelt sich in diesen Schriften noch ein harmonischer Gegensatz des juden-christlichen und heiden-christlichen Elementes ab, wie er der ältesten Kirche, namentlich dem Uebergang der ersten in die zweite Periode angehörte, und wie er später immer mehr zurücktritt. Sodann werden diese Schriften durch ihren öffentlichen Gebrauch in der uralten Kirche als Denkmale einer Zeit beglaubigt, welche den Apologeten des zweiten Jahrhunderts vorangeht, und dieser Gebrauch erklärt sich frei und fortwährend aus ihrem vorwaltend kirchlich-religiösen Charakter, mit dem sie sich an die neutestamentliche Literatur anschließen. Dazu kommen denn endlich aber auch die vielfachen historischen Zeugnisse, durch welche diese Schriften beglaubigt sind.

Diese Schriften repräsentiren: Palästina (Barnabas); Rom (Clemens, der Hirt des Hermes); Syrien (Ignatius) und Kleinasien (Polycarpus).

Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts: vor Allen Justin der Martyrer.

Wie die Schriften der apostolischen Väter die ansehnlichsten Provinzen der Kirche ihrer Zeit vertreten, so gilt dies auch in einem noch höheren Maße von den Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Justin der Martyrer steht ein für das Christenthum in Palästina und Rom; sein Schüler Tatian für Palästina und Assyrien; Theophilus von Antiochien für die syrische Kirche; Minutius Felix für Rom und Afrika; Hermias und Athenagoras repräsentiren keinen bestimmten Ort, allein sie stehen um so mehr ein für die philosophische Gesammtbildung ihrer Zeit, sofern sie zum Christenthum sich bekehrt hatten.

Justin der Martyrer hat eine große Bedeutung für die Bezeugung der evangelischen und apostolischen Geschichte. Denn seine Jugend geht bis in

die Anfänge des zweiten Jahrhunderts zurück. Seine Wanderungen umfassen das Morgenland und das Abendland. Sein Ueberblick umfaßt die hellenische und die alttestamentliche Tradition. Seine Denkwürdigkeiten der evangelischen Geschichte (ἀπομνημονεύματα) setzen, namentlich zusammengefaßt mit der Evangelienschrift seines Schülers Tatian, betitelt: Diatessaron, das Dasein der vier Evangelien voraus, da es unglaubhaft erscheinen muß, daß sie zu ihrer Zeit sich auf vier anerkannte Evangelien gestützt, welche nach ihrer Zeit noch durch andere vier Evangelien ganz oder theilweise hätten ersetzt werden können. Dazu kommt noch in materieller Hinsicht die Bezugnahme Justins auf die Thatsachen und Lehren des Urchristenthums; in formeller Beziehung der Reichthum seiner Citate.

Die drei großen Zeugen zu Ende des zweiten Jahrhunderts: Irenäus; Clemens von Alexandrien, Tertullian.

Man wird der Bedeutung dieser Männer für die Bezeugung der christlichen Urzeit gar nicht gerecht, wenn man sie nur vereinzelt auffaßt. Sie wollen in ihrer Totalität gewürdigt sein, und stehen in dieser ein für die ansehnlichsten und verschiedensten Gebiete der Kirche ihrer Zeit. Irenäus vertritt die kleinasiatische wie die römische und gallische Kirche. Clemens von Alexandrien ist ein Gewährsmann für die griechische und alexandrinische Kirche; schließlich auch für Palästina. Tertullian für die afrikanische und römische Kirche; nebenbei auch für Kleinasien. Dabei muß man beachten, daß die jugendlichen Erinnerungen dieser Männer durch die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts weit zurücklaufen, daß sie theilweise sogar als Zeugen der Kirche in der Mitte des zweiten Jahrhunderts betrachtet werden können. Bei diesen Männern finden wir nun aber die bestimmten Belege für die zu ihrer Zeit schon entschiedene Anerkennung der meisten neutestamentlichen Schriften.

Die theologischen Väter des dritten Jahrhunderts; vor Allen Origenes.

Auch die Gruppe von Kirchenvätern, welche sich um den Origenes herumstellt, und mit ihm das Zeugniß der Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts darstellt, vertheilt sich auf verschiedene Standpunkte in der Kirche. Julius Afrikanus, der ältere Freund des Origenes, vertrat seinem Namen nach die afrikanische Kirche, nach seiner kirchlichen Stellung als Presbyter zu Nikopolis (Emmaus) Palästina. Cyprianus ist um diese Zeit der Zeuge der afrikanischen Kirche. Der Bischof Hippolytus ist wie Hermias und Athenagoras schwer unterzubringen; umfaßt aber entschieden den Orient und den Occident.

Origenes aber bezeichnet den überschauenden Geist der kirchlichen Bildung in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in höherem Maaße, wie Justin der Mart. dieselbe Stellung für die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts einnimmt. Origenes steht in dreifacher Beziehung als ein hervorragender Zeuge da; zunächst als hochgebildeter und freimüthiger Forscher; sodann als ein Christ, welcher die verschiedensten Gegenden der Kirche bereist hatte; endlich besonders auch durch die vorwaltende Richtung seiner Forschungen auf die Geschichte und den Inhalt der heiligen Schriften.

Den Uebergang vom dritten zum vierten Jahrhundert finden wir besonders durch Lactantius Firmianus vertreten; und auch bei ihm fällt es besonders ins Gewicht, daß er in den verschiedensten Strichen der Kirche, in Italien und Kleinasien zu Hause war, und dabei auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stand.

Die Repräsentanten des wissenschaftlichen Rückblicks der constantinischen Weltkirche auf die kirchliche Urzeit.

Vor Allen nimmt Eusebius von Cäsarea die in der Ueberschrift bezeichnete Stellung als mittelbarer Zeuge für die Wahrheit der christlichen Urgeschichte ein. Eusebius bezeichnet die kritische Revision, welche das wissenschaftliche kirchliche Bewußtsein seiner Zeit über den bisherigen Gesammtbestand der kirchlichen Ueberlieferung vollzogen hat. Seine Bildung, wie seine Gesinnung und Stellung befähigten ihn gleichermaßen zu diesem Berufe. Was seine Bildung anlangt, so benannte er sich nach dem gelehrten Presbyter Pamphilus, welcher aus Phönicien heimisch in Alexandrien seine Studien gemacht hatte, und dann mit aufopfernder Begeisterung als Presbyter in Cäsarea eine kirchliche Bibliothek gründete, für welche er bei der Erwerbung werthvoller Handschriften keine Kosten sparte. Mit dieser Richtung und mit diesen Leistungen wurde Pamphilus der Vorläufer des Eusebius. Dieser war wie sein Lehrer ein begeisterter Freund der Literatur, der Archive, der Urkunden, der Ueberlieferungen; sein Leben ging auf in seine historischen Forschungen. Selbst sein Gegner, Antipater von Bostra, gab ihm das Zeugniß, daß ihm Nichts von dem Inhalt der alten Schriften unbekannt geblieben. Von dem Kaiser Constantin erbat er sich statt des Gnadengeschenks für die Kirche zu Cäsarea, welches dieser ihm in Auswahl stellte, ein Gnadengeschenk für die Kirche überhaupt: die Eröffnung der Reichsarchive für den Zweck seiner kirchengeschichtlichen Forschungen. Für einen solchen Geist war es nicht schwer, das glänzendere Bisthum von Antiochien auszuschlagen, um im Genuß seiner gewohnten literarischen Muße und Hülfsmittel zu bleiben. Selbst seine geringere philosophische Fähigkeit und seine Abneigung gegen dogmatische Streitigkeiten mußte

in gewiſſem Maße dazu beitragen, ſeine hiſtoriſche Tüchtigkeit zu ſteigern. Seine Stellung endlich begünſtigte ſeine Richtung im höchſten Maße. Als Biſchof der Verwalter der reichen Bibliothek von Cäſarea, und mit dem Ausgangspunkte des Chriſtenthums, mit Paläſtina, durch eigene Anſchauung vertraut, konnte er ſich als Freund des Kaiſers alle politiſchen Hülfsquellen für ſeine Studien zugänglich machen; während er ſich als vermittelnder Theologe mit Biſchöfen und Gelehrten von der verſchiedenſten Richtung in Beziehung zu ſetzen wußte, um von allen Seiten her die Hülfsmittel für ſeine Arbeiten aufzutreiben. Seine Werke, und vor Allem ſeine Kirchengeſchichte, welche eine Menge der ſchätzbarſten alten Urkunden aufgenommen hat, liefern den Beweis von ſeinem unermeßlichen Fleiß; und ſchon allein die Stellung, welche er zu den neuteſtamentlichen Schriften eingenommen hat, beurkundet ſeine Freiheit und ſeinen kritiſchen Blick; wenn gleich er in einzelnen Punkten dem Geiſte der aufkeimenden Legende ſeinen Tribut entrichtete, und ſich durch ſeine aufrichtige Begeiſterung für die Gründung der Weltkirche durch Conſtantin, in deſſen Perſönlichkeit eben deswegen auch ſeine Darſtellung der Kirchengeſchichte ausläuft, zu einer wunderhaften Ausſchmückung ſeiner Zeitgeſchichte, namentlich der Bekehrung des Conſtantin verleiten ließ. *)

Allerdings hat Euſebius den kirchenhiſtoriſchen Rückblick ſeiner Zeit nur vertreten, nicht erſchöpft, und er wird daher in mannigfacher Beziehung durch die ſpäteren Kirchenhiſtoriker und Väter ergänzt. In dieſer Beziehung iſt Hieronymus, der gelehrteſte Theologe ſeiner Zeit, beſonders wichtig für die Geſchichte von Paläſtina; und ſelbſt Epiphanius iſt in ſeinen hiſtoriſchen Berichten, ſo getrübt ſie nach ihrer dogmatiſchen Seite erſcheinen mögen, von Bedeutung.

Die einzelnen Urkunden des kirchlichen Alterthums bei Euſebius und Anderen.

Aus den Berichten der Theologen und Kirchenhiſtoriker des 3. und 4. Jahrhunderts treten mit einer beſonderen Bedeutſamkeit die urkundlichen Nachrichten und Dokumente hervor. Die Leichtgläubigkeit, welche Euſebius in der Aufnahme der erdichteten Correſpondenz zwiſchen Chriſto und Abgarus von Edeſſa (I. 13) bewieſen hat, kann die Zuverläſſigkeit ſeiner Quellen-Auszüge aus den Schriften anerkannter geſchichtlicher Perſonen, eines Papias, eines Ariſto von Pella, eines Ignatius, eines Hegeſippus, eines Juſtinus, eines Polykrates, eines Irenäus, eines Dionyſius von Korinth, eines Cle-

*) Vergleiche Christiani Augusti Kestner Commentatio de Eusebii Historiae Ecclesiasticae Conditoris auctoritate et fide diplomatica. Gottingae. MDCCCXVI.

mens von Alexandrien, und manchen andern, so wie aus den Briefen römischer Kaiser nicht verdunkeln.*)

Das Verhältniß der Kirchengeschichte zur allgemeinen Weltgeschichte, insbesondere zur Zeitrechnung, bedachte Eusebius in seinen Chroniken, welches nur in der Ueberarbeitung des Hieronymus wie in Originalbruchstücken bei den Byzantinern noch vorhanden ist. Auch dieses Werk ist auf Quellensammlung, namentlich auf Auszüge aus Manetho, Apollodorus, Josephus und anderen gegründet.

Für die alte Religionsgeschichte selbst ist seine Präparatio evangelica von Bedeutung durch die Auszüge aus alten Schriftstellern; auf die Schriften des viel besprochenen Sanchuniathon, des Manetho, Diodor von Sicilien, Euemerus und andere hat er seine Polemik gegen die Mythologie gegründet.

In ein ähnliches Verhältniß hat sich seine demonstratio evangelica (in 20 Büchern, wovon nur noch 10 erhalten sind) zu den alttestamentlichen Schriften und dem Neuen Testamente gesetzt.

Auch seine Klassifikation der neutestamentlichen Schriften (III. 25) hat den Werth einer historischen Urkunde. Seine Canones, welche die Uebereinstimmung der vier Evangelien hervorzuheben bestimmt waren, aber liefern den Beweis, daß seine Zeit ein volles Bewußtsein um die Erscheinung und die Auflösung der Differenzen zwischen den vier Evangelien hatte.

Ein gleiches urkundliches Zeugniß über das Verhältniß der heil. Geschichte zu dem heil. Lande legte er in seinem Werk von den Oertlichkeiten in der heil. Schrift nieder; und eine glückliche Fügung war es, daß Hieronymus, welcher eben so wie Eusebius mit den Verhältnissen Palästina's wohl vertraut war, dieses Werk überarbeitete.

Hieronymus ist besonders als Bibelerklärer, Biograph**) und Geograph eine reiche Fundgrube von Nachrichten aus der früheren Zeit der christlichen Kirche. Ebenso ist bekanntlich Epiphanius mit seinem Panarion oder Arzneibehälter ein sehr bedeutender Zeuge für die Verhältnisse der früheren Zeit geworden, wenn er auch in seiner Unkritik wohl mehr als irgend ein Anderer selbst der Kritik unterworfen werden muß.

An dieser Stelle sind namentlich die sogenannten Spicilegien zu nennen, welche uns die mannigfachsten Bruchstücke der frühesten kirchlichen Literatur, wie sie als Auszüge von späteren Schriftstellern gerettet worden, für die Kirchengeschichte gesammelt haben.

Auch die ältesten Concilienverhandlungen und Beschlüsse weisen mit

---

*) Das vollständige Verzeichniß s. in der Ausgabe des Eusebius von Valesius am Schluß S. 550 ff.

**) Catalogus scriptorum illustrium 392.

ihren Bestimmungen und mit bestimmten Beziehungen vielfach auf die früheren Zeiten zurück. Das apostolische Symbolum ist nur eine Entfaltung der ursprünglichsten Glaubensformel.

Die sogenannten Canones Apostolici, eine alte Sammlung kirchlicher Disciplinar-Ordnungen, welche namentlich Dionysius der Kleine († 545) und Johannes Scholasticus den apostolischen Constitutionen und den vorhandenen Concilienbeschlüssen, besonders den Canones von Antiochien (332) enthoben, weisen auf die apokryphische Literatur hinüber.

Die apokryphische Literatur der christlichen Urzeit.

Die Geschichte der apokryphischen Literatur wartet noch auf eine, den eigenthümlichen Geist derselben erfassende, ihre ganze Erscheinung umfassende Bearbeitung. Obwohl die Begriffe, apokryphisch und canonisch mit einander in bestimmter Wechselwirkung stehen, so haben sie sich doch als Bezeichnungen nicht gleichzeitig mit einander ausgebildet. Der Name des Apokryphon bezeichnet in der vorchristlichen Synagoge zunächst solche Schriften, welche nicht für die Gemeine als solche, nicht zum öffentlichen Gebrauch geeignet sind (namentlich die Koheleth, das hohe Lied). Diesem Begriffe entspricht in der Sache die erste neutestamentliche Bedeutung des Canon, die Glaubensregeln; welcher dann zur Bezeichnung der einzelnen neutestamentlichen Schriften, zuletzt der Sammlung der göttlichen Bücher wurde. Dieser Begriff aber, welcher zunächst die Bestimmung für die Gemeine bezeichnete (was auch namentlich in der Unterscheidung des Eusebius Homologoumenos und Antilegomena stark hervortritt), schloß von Haus aus den Begriff der göttlichen Inspiration ein, und je mehr dieser sich entwickelte, mußten die gegenüberstehenden Schriften, welche mit ihrem Namen oder Inhalt Anspruch auf dieses Prädikat machten, ohne sich mit ihrem Geiste als canonisch legitimiren zu können, von denselben bestimmt unterschieden werden. Eusebius that das, indem er dieselben (III, 25) streng als unnütze und gottlose bezeichnete. Der Sache nach aber waren diese jetzt die neutestamentlichen Apokryphen. Später erlangten sie namentlich durch Rufin auch den Namen. Sie haben drei negative Merkmale: 1) hat sie keiner der kirchlichen Schriftsteller anerkannt, 2) fehlt ihnen im Ausdruck der apostolische Charakter, 3) mangelt ihnen die Reinheit der Lehre. Dagegen sind sie in ihren positiven Merkmalen nach ihrer Form pseudologisch, indem sie sich an apostolische Namen hängen, nach ihrem Inhalt häretisch. Man sieht aus der angeführten Stelle des Eusebius, daß für den Charakter des Canonischen vor allen Dingen die allgemeine Anerkennung der Kirche, und was dem entsprach, der göttliche Gehalt und Typus der Schriften verlangt

wurde; minder entschieden noch die gewisse Autorität der Apostel; obschon das anerkannte Moment der Pseudologie eine Schrift als apokryphisch charakterisirte. Später verlangte man aber auch für die canonischen Schriften den apostolischen Namen, wie dies der bekannte Laodiceische Canon (zwischen (360 und 64) beweist, welcher die Apokalypse noch aussonderte, während bald nachher die Synode zu Hippo 393 dieselbe als Offenbarung des Johannes aufnahm.

Mit der Uebertragung der Bezeichnung apokryphisch auf die pseudologische neutestamentliche Literatur zur Zeit Rufins ging nun mit dem Worte zugleich eine Begriffsveränderung vor. Man machte jetzt eine dreifache Abtheilung, die schon Eusebius eingeleitet hatte, indem man kanonische, ekklesiastische und apokryphische Schriften unterschied. In die kanonische Klasse rückten nun auch diejenigen Schriften herauf, welche Eusebius noch als Antilegomena, gewissermaßen also als ekklesiastische bezeichnet hatte. In die ekklesiastische Abtheilung setzte Rufinus die alttestamentlichen Apokryphen und für die neutestamentliche Zeit den Hirten des Hermes. Die übrigen Bücher nannte er Apokryphen, oder solche, die man in den Gemeinen nicht vorlesen lasse. Indem nun aber einzelne Antilegomena des Eusebius jetzt mit der dritten Klasse verfielen, z. B. der Brief des Barnabas, wurde das Urtheil über diese ganze Klasse selbst gemildert, und näherte sich wieder dem früheren Urtheil über die Apokryphen. Die alttestamentlichen Apokryphen aber, welche von der Synode zu Laodicea (mit Ausnahme des Buches Baruch und des Briefes des Jeremias) noch von dem Canon ausgeschlossen worden waren, wurden von der Synode zu Hippo in denselben mit aufgenommen, und so setzte sich die abendländische augustinische Bestimmung des Canon gegen die morgenländische ab.

Im Allgemeinen läßt sich eine Bewegung der Bestimmung über den Canon von der Unterscheidung der Bücherklassen zur Gleichstellung hier sowohl in der Tradition der Juden wie der Christen deutlich erkennen. In der alten jüdischen Synagoge setzen sich nach Jesus Sirach (44), nach dem Neuen Testament, nach Josephus und Philo die drei Klassen des Gesetzes der Propheten und der heiligen Schriften bestimmt gegen einander ab. Die Apokryphen innerhalb dieses Canons sehen den späteren ekklesiastischen Schriften ähnlich. Die späteren Apokryphen dagegen werden von Josephus contra Apionem (I. §. 8) als Schriften bezeichnet, in denen seit Artaxerxes Alles beschrieben sei, die man aber für minder glaubwürdig erachte, weil es seitdem keine geordnete Prophetenfolge mehr gegeben habe. Obwohl nun aber die jetzigen Apokryphen auch von den alexandrinischen Juden nicht für canonisch gehalten wurden (S. Häbernick Einl. ins A. T. I. Thl. S. 68), so müssen sie gleichwohl im Privatgebrauch diese Literatur in einer Weise

begünſtigt haben, welche einer Gleichſtellung ähnlich ſah, weil nur aus dieſer Vermittlung die ſpätere Gleichſtellung apokryphiſcher Schriften mit canoniſchen bei einzelnen Kirchenvätern zu erklären iſt.

In ähnlicher Weiſe wird in der neuteſtamentlichen Zeit aus den Homologoumenen und Antilegumenen des Euſebius (mit welchen letzteren die νόθα eine Klaſſe bilden, wie dies Guericke klar gezeigt hat [Einleitung §. 13, S. 61 ff.]), ein einheitlicher Canon, welcher ſich gegen die verwerflichen Schriften abſetzt, die nun aber durch mehrere Elemente der zweiten Klaſſe, die ekkleſiaſtiſchen Schriften, bereichert, in dem milderen Lichte neuteſtamentlicher Apokryphen erſcheinen.

Zu den Charakterzügen der Pſeudologie, der Häreſie, insbeſondere des Gnoſtizismus, welche den apokryphiſchen Schriften zum guten Theil nach Euſebius eigen ſind, kommt aber nun offenbar noch ein dritter hinzu, welcher unſtreitig als ein Hauptfaktor bei der Entſtehung dieſer Schriften zu betrachten iſt, nämlich der Zug der volksthümlichen Poeſie. Die Apokryphen gehören vorzugsweiſe der volksthümlichen Religionsſphäre an. In ihr haben ſie ihren Urſprung; für ſie ſind ſie beſtimmt, in ihr finden ſie ihre Aufnahme. Daher tritt in ihnen die dogmatiſche Tiefe und Fülle des Gehalts und die kirchlich klaſſiſche Einfalt und Reinheit der Form eben ſo zurück, wie dagegen die anſchauliche Volksvorſtellung und unreine Volksmoral und die groteske, bunte romantiſch-fabulirende Darſtellung mächtig hervortritt. Daher konnte denn auch die Blüthezeit dieſer Literatur erſt eintreten, als das Chriſtenthum eigentliche Volksreligion geworden war, d. h. erſt mit dem zweiten Jahrhundert der Kirche. Und es iſt ſicher nicht zufällig, daß ſich ſeitdem beſonders der arabiſche chriſtliche Volksgeiſt an der Ausbildung dieſes Literaturzweiges betheiligt hat. Faſt in ähnlicher Weiſe, wie der ägyptiſche Volksgeiſt als chriſtlicher vorzugsweiſe das Mönchsthum producirt hat, hat ſich der arabiſche vorzugsweiſe an der Bildung der Apokryphen betheiligt.

Dieſe Produktivität wurde aber überhaupt durch den Geiſt der Zeit begünſtigt. Die ſpätere Zeit des Verfalls der griechiſchen und römiſchen Literatur war die Zeit der Entwickelung des Romans. Auch bei den Juden entfaltete ſich die religiöſe Novelle in der Periode der volksthümlichen Religioſität, wie ſie namentlich in Aegypten mit griechiſcher Romantik und arabiſcher Novellendichtung in Wechſelwirkung getreten war. Die Zeit drängte hin nach der Offenbarung der objektiven Welt im ſubjektiven Leben, nach dem Chriſtenthum. Sie ſuchte mit poetiſchen Darſtellungen die Welt der Ideen in die ſubjektive Erfahrung einzuführen, die Wirklichkeit zu erklären. Das apoſtoliſche Chriſtenthum aber bedurfte dieſer Poeſie nicht. Seine Wirklichkeit ſelbſt war Poeſie. Jede Beſtrebung, die geſchichtliche Offen-

barung der Herrlichkeit Gottes im Fleisch zu überbieten durch die Poesie, mußte sich dem Geist des apostolischen Zeitalters gegenüber als eine Entstellung, im besten Falle als ein Minus erweisen. Und nur dann erst, als das Christenthum sich schon in einem bedeutenden Maße zur Volksreligion gemacht hatte, und mit der Volksthümlichkeit unter seine ideale Höhe herabgesunken war, konnte der subjektive Geist des Christenthums als Volksgeist an der absoluten idealen Fülle der apostolischen Geschichte irre werden, und die vermeintlichen Lücken durch die Dichtung zu ergänzen suchen. Die Periode der beginnenden Legende war auch die Periode der religiösen Volkspoesie; ja die Legende selbst nahm eben so ihren Anfang mit der Producirung von Schriftlegenden.

Gegen die volksthümliche Befreundung der Christen mit dieser Literatur im zweiten und dritten Jahrhundert, welcher selbst einzelne Kirchenväter, wie z. B. Tertullian, theilweise verfielen, trat dann im vierten und fünften eine starke Reaktion ein, welche insofern überstark war, als sie die naiven religiösen und poetischen, mitunter auch religionsphilosophischen Elemente dieser Literatur verkannte. Diesen Standpunkt hat sich nach der Reformation die ältere protestantische Dogmatik wieder angeeignet. Zwischen der neutestamentlichen, canonischen und apokryphischen Literatur ward eine große Kluft befestigt.

Diese Scheidung wurde natürlich erschüttert, sobald in der rationalistischen Periode der alte Begriff der Inspiration und Canonizität selbst erschüttert war. Indessen war es erst der neuesten Zeit vorbehalten, die Gränzlinie zwischen den canonischen und apokryphischen Zeugnissen nicht nur vollständig zu verwischen, sondern auch einzelne Apokryphen zuletzt über die Geltung der canonischen Zeugnisse selbst zu erheben. Dieser Proceß hat sich in der Baur'schen Schule vollendet, und ein bleibendes Denkmal dieser unerhörten Umstellung des wirklichen Sachverhalts bildet Schwegler's Schrift über das nachapostolische Zeitalter. Hier finden wir das Hebräerevangelium, Jesus Denkwürdigkeiten, den Canonisten Matthäus, das Evangelium Marcions, den Römerbrief, den Hirten des Hermes, Hegesipp, Justin, die clementinischen Homilien, die apostolischen Constitutionen, den Brief des Jacobus u. s. w. bunt durcheinander gewürfelt. Die eigentliche „fixe Idee" dieser kritischen Manier sind die Clementiner. Nach einem ebionitischen Romane des zweiten Jahrhunderts werden alle nicht historischen Zeugnisse und Verhältnisse der drei ersten Jahrhunderte aus ihren natürlichen Angeln gehoben. Und das nennen sie die historische Kritik.

Schon die völlige Confundirung der canonischen und apokryphischen Literatur konnte nicht verfehlen, eine neue Unterscheidung zwischen dem Geist

der canoniſchen und der apokryphiſchen Literatur hervorzurufen. Barth *) und Tholuck **) wieſen auf dieſen Unterſchied durch eine Anführung von Beiſpielen hin; Ullmann aber erwarb ſich ein bedeutendes Verdienſt um die Charakteriſirung des apokryphiſchen Geiſtes in ſeiner Schrift: Hiſtoriſch oder Mythiſch. Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. ***) Neulich aber ſtellte R. Hofmann das Lebensbild Jeſu, wie es ſich in den Apokryphen ſpiegelt, in ſeiner Geſammtheit dar in ſeiner Schrift: Das Leben Jeſu nach den Apokryphen, im Zuſammenhange aus den Quellen erzählt und wiſſenſchaftlich unterſucht. †) So treten die Einleitungsſchriften zu einer umfaſſenden Monographie über die neuteſtamentliche Apokryphik immer beſtimmter hervor.

Charakteriſtiſch iſt es, daß der apokryphiſche Geiſt eben ſo alle Verhältniſſe der Schrift und des Urchriſtenthums umſponnen hat, wie die ſpätere Legende alle Geſtalten der Heroenzeit oder der Zeit des chriſtlichen Martyrthums umſpinnt. Zuvörderſt wird ſelbſt das Heidenthum nach ſeiner Beziehung zum Chriſtenthum in den magiſchen Kreis hereingezogen durch die Sibyllinen, über welche Bleek in ſeiner Abhandlung: Ueber die Entſtehung und Zuſammenſetzung der ſibylliniſchen Orakel in der theol. Zeitſchrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke näheren Aufſchluß gegeben hat, ††) in der Tradition über die Weiſſagungen des Hyſtaſpes und über den Hermes Trismegiſtos bei den Kirchenvätern, namentlich bei Lactantius. Hier war es wohl nicht bloß die Abſicht, die Heiden durch chriſtliche Orakel, welche man nach dem Vorgange griechiſcher Juden heidniſchen Sehern in den Mund legte, zu gewinnen, ſondern auch die Beziehung des Heidenthums nach ſeiner Lichtſeite auf das Chriſtenthum hervorzuheben. In ähnlicher Weiſe ſollte demnächſt das Alte Teſtament bereichert werden. Die jüdiſchen Apokryphen, das Buch Henoch und das 4. Buch Esra wurden zu Gunſten des Chriſtenthums interpolirt; die Teſtamente der zwölf Patriarchen und die Schrift von der Auffahrt des Jeſaias (*Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*) wurden hinzugefügt. †††) Sodann wird das Neue Teſtament ergänzt, vor Allem die Kindheitsgeſchichte Jeſu durch fabelhafte Nachrichten über die Jugendgeſchichte Jeſu bei den Marcoſiern im zweiten Jahrhundert; dann in dem Protevangelium Jacobi in griechiſcher Sprache; in der Geſchichte des Zimmermanns

*) Mythen des Lebens Jeſu, Auszüge aus Hajat ul Kulub u. ſ. w. von Chr. G. Barth, Stuttgart 1837.

**) Die Glaubwürdigkeit der evangel. Geſchichte.

***) Hamburg 1838.

†) Leipzig, Voigt 1851.

††) Vgl. Gieſeler I. 186.

†††) S. Gieſeler I, S. 184.

Joseph in arabischer und koptischer Sprache, in dem Evangelium der Kindheit Jesu, und dem Evangelium der Geburt Marias. Ein besonderes Interesse an diesen Kindheitsgeschichten hatte der orthodoxe Volksgeist den Gnostikern gegenüber, welche Jesum erst mit der Taufe zum Christus werden ließen. Das Evangelium des Thomas soll dann die Lücke zwischen der Geburt Jesu und seinem öffentlichen Auftreten ausfüllen, während das Evangelium des Nikodemus, die verloren gegangenen Acta Pilati (durch lästerliche Acta Pilati, welche die Heiden aufgestellt, ins Leben gerufen), ein traditioneller Bericht des Pilatus über Jesus (bei Justin und Tertullian), ein lateinischer Brief über den Tod Jesu, und ein griechischer über die Wunder Jesu, welche beide Pilatus an den Tiberius geschrieben haben soll, seine Leidens- und Siegesgeschichte zu vermehren bestimmt waren. Zu seiner Lebensgeschichte kommt dann aber der Bericht des Lentulus, des angeblichen Vorgängers des Pilatus an den Senat über Jesum und das Evangelium des Petrus hinzu. Die Literatur aber wurde auf diesem wichtigsten Punkte auch noch durch apokryphische Bildnisse von Jesu und Maria ergänzt (S. Gieseler I, 78). Der Bericht des Johannes über den Tod und die Himmelfahrt der Jungfrau Maria schloß die evangel. Geschichte der Legende ab. Der Nachhall der gesammten evangelischen Mythik ging in den Koran des Muhamed über.

Auch die ursprünglichen Evangelien selbst wurden in apokryphische Nachbilder verwandelt, in das Evangelium des Mathäus, in das Evangelium der Hebräer unter den Händen der jüdischen Ebioniten, in das Evangelium der Aegypter unter den Händen der essenisch-philonischen Enkratiten. Und so wie sich der Ebionitismus an das judenchristliche Mathäus-Evangelium anlegte, so legte sich der anti-alttestamentliche Gnostizismus in dem Evangelium des Marcion an das Lukas-Evangelium an. Das Johanues-Evangelium suchten die Valentinianer wenigstens durch den Commentar des Heracleon auf ihre Seite zu ziehen.

Den Uebergang von den Evangelien zu der Apostelgeschichte bildet der angebliche Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus von Edessa.

Ganz besonders aber wurde dann auch die Apostelgeschichte zu einem Augenmerk pseudologischer Ergänzer. An sie hingen die Acta Pauli, die Acta Thomae, die Apostelgeschichte des Andreas sich an. Auch die Martyrergeschichten mehrerer Apostel gehören hierher. *) Ganz besonders

*) „Die Alten nennen als Verfasser der meisten dieser Bücher und mehrerer anderer einen Lucius Charinus, einen Häretiker des 2. Jahrhunderts, dessen Geschichte indessen noch nicht aufgeklärt ist.“ Reuß, die Gesch. der heil. Schriften N. Test. S. 84.

aber die hervorragende pseudologische Literatur der Clementinischen Schrifdie περίοδοι Πέτρου, welche in der doppelten Redaktion der Clementini-Homilien und der Recognitionen des Clemens vorhanden sind. *)

Was die neutestamentlichen Schriften selbst betrifft, so gelang es der Apokryphik, an zwei bezeichnenden Stellen in dieselbe einzudringen, nämlich in den 1. Brief des Johannes (Cap. V. zwischen V. 7 u. 8) und wahrscheinlich in dem zweiten Brief des Petrus (Cap. I, 20 — III, 3); worüber wir weiterhin uns noch zu äußern haben. **) An die mißverstandene Stelle Colossi. 4, 16 hing sich ein Brief an die Laodicener an, welcher den vermeintlichen Verlust des betreffenden Briefes ersetzen sollte; ebenso an die mißverstandene Stelle 1. Cor. V, 9 (worüber später), ein drittes Sendschreiben Paulus an die Korinther (der vermeintlich verloren gegangene Brief nämlich) und ein Schreiben der Korinther an den Apostel, welches jenen Brief veranlaßt haben sollte. Die apostolischen Briefe insgesammt aber wurden durch die apostolischen Constitutionen ergänzt.

Die Apokalypse des Johannes wurde namentlich durch Apokalypsen des Petrus und des Paulus ergänzt.

Die Pseudepigraphik schloß mit den Aposteln noch nicht ab. Auch die Apostelschüler wurden vielfach mit Schriften bedacht; vor allen wurden die wirklichen Schreiben der apostolischen Väter Ignatius von Antiochien und des Clemens von Rom vermehrt. Den Hirten des Hermas könnte man jedoch nur unter der Voraussetzung für eine pseudepigraphische Schrift halten, wenn sich der Verfasser bestimmt für den Hermas ausgeben wollte, welchen der Apostel Paulus in seinem Römerbrief grüßen läßt (Römer 16, 14). Apokryphisch aber war er nur vorübergehend im alterthümlichsten Sinne, so lange die alte Kirche die Aufgabe hatte, ihn aus dem öffentlichen Gemeindegebrauch herauszusetzen.

Eine eigentliche Verhandlung über die apokryphische Literatur gehört natürlich nicht in die Geschichte des apostolischen Zeitalters, sondern erst in die Geschichte der folgenden Periode. Hier war aber ein Gesammtüberblick nöthig, um die älteste Legendenthätigkeit in ihrer Reflexion auf das Alterthum und das apostolische Zeitalter durch ein Gesammtbild ihres Betriebs zu charakterisiren. In diesem Zusammenhang schrumpft natürlich die Bedeutung der Clementinen und der apostolischen Constitutionen, über welche noch insbesondere zu verhandeln ist, aufs Aeußerste zusammen.

---

*) Eben so die Korrespondenz zwischen dem Apostel Paulus und dem Philosophen Seneka.

**) Man fasse einstweilen hier das τοῦτο πρῶτον γενώσκοντες Cap. I, 20 und Cap. III, 3 ins Auge.

Die ſogenannten apoſtoliſchen Conſtitutionen, von deren Daſein die Schriftſteller der drei erſten Jahrhunderte noch nichts wiſſen, die Euſebius ſchon in ihrem älteren Beſtande als unächt bezeichnet, Athanaſius für nicht canoniſch erkennt, und die in ihren hierarchiſchen Elementen zuerſt in dem hierarchiſchen und unkritiſchen Epiphanius einen Anwalt finden, ſollen nach Schwegler in ihrer urſprünglichen Faſſung ein ebionitiſches Werk ſein, worin der zum Petriner gewordene Heide Clemens ſeinen Mitgenoſſen, den getauften Heiden, im Namen des petriniſchen Chriſtenthums die Bedingungen anzukündigen hat, unter denen die Judenchriſten, der eigentliche Grundſtock der Kirche, zu einer Vereinigung und Verſchmelzung mit den Heidenchriſten, oder genauer geſagt, zur Hereinnahme derſelben in die Kirche ſich herbeizulaſſen bereit ſind (I, 413). Die ebionitiſche Kirchenverfaſſung, welche die Conſtitutionen aufſtellen, ſoll denn auch eigentlich die Grundlage der katholiſchen Kirche und ihres kirchlich politiſchen Organismus geworden ſein (S. 410). Wir hätten alſo in den apoſtoliſchen Conſtitutionen das großartigſte Fälſchungsdocument vor uns, welches die Pſeudologie der nachapoſtoliſchen Zeit erzeugt hätte. Dieſe falſche Urkunde aber wäre als die eigentliche Urkunde der Union zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten zu betrachten, und träte ſomit an die Stelle des Apoſtelconzils Art. 15. In gebieteriſchem Anſehen aber hätte die Judenchriſtenkirche, als der eigentliche Grundſtock der Kirche, dieſe Urkunde an die Heidenchriſten ausgeſtellt.

Und die Heidenchriſtenkirche hätte ſich gefügt. Und zwar ſo ſtillſchweigend gefügt, daß alle kirchlichen Schriftſteller des zweiten und dritten Jahrhunderts ſogar kein Wörtchen über jene wichtige Baſis der neuen katholiſchen Kirche bemerkt hätten. Hier häufen ſich die Unglaublichkeiten zu einem Gebirg, deſſen Gipfel nur die kritiſche Phantaſie eines Mannes von der Baurſchen Schule erſteigen kann.

Den erſten Beweis für den ebionitiſchen Charakter führt Schwegler aus den Eingangsworten der ganzen Schrift: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσασιν εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη κ. τ. λ.* „Indem ſie ſich," bemerkt Schwegler, „an den heidenchriſtlichen Theil der Chriſtenheit wenden, beurkunden ſie unzweideutig, daß der judenchriſtliche Theil es iſt, von dem die Verordnungen (*διαταγαὶ*), die in dem Buche enthalten ſind, ausgehen." Wir wollen uns hier daran erinnern, daß Baur, um ſeine Hypotheſe über den Römerbrief durchzuführen, behauptet, in den Stellen Römer I, 7 und 13 ſeien unter den *ἔθνη* nicht die Heiden, ſondern die Völker überhaupt zu verſtehen (S. „der Apoſtel Paulus" S. 377). Dort, wo der ganze Zuſammenhang für die beſtimmtere Faſſung des Wortes *ἔθνη* ſpricht, ſollen ſie Völker ſein. In den apoſtoliſchen Conſtitutionen dagegen, die offenbar

die jüdische Nationalität und mit ihr den Gegensatz zwischen Juden und Heiden weit hinter sich haben, sollen ohne allen Beweis nach Schwegler wieder die ἔθνη die Heiden sein. Noch stärker aber ist die Zumuthung, daß die Apostel und die Presbyter ohne Weiteres die judenchristliche Kirche bedeuten sollen. Die stärkste endlich die, daß Vorschriften, welche die Apostel und Presbyter allen Gläubigen aus den Völkern geben, so verstanden werden sollen, als würden sie von der Judenkirche der Heidenkirche gegeben oder zunächst nur gebieterisch angetragen. Was aber stärker ist als jede Zumuthung, ist die weitere Folgerung, die Heidenkirche habe sich einer solchen Gesetzgebung gefügt, und zwar zu derselben Zeit, da sie nach den entschiedensten historischen Zeugnissen, z. B. bei Origenes, die Judenchristen als eine armselige Separatkirche wohl mehr als billig zu mißachten anfing.

Auf einen judenchristlichen Ursprung der Schrift soll ferner der Umstand deuten, daß I, 5 als die heiligen Bücher, die den Christen zum Lesen empfohlen werden, in erster Reihe die Schriften des Alten Testaments genannt sind, und nur als συμπλήρωμα derselben nebenbei das εὐαγγέλιον. Wir haben uns hier zunächst gegen die Verwechselung der Begriffe: Judenchristenthum und Ebionitismus zu verwahren. Sodann aber ist einfach zu fragen: was bedeutet ein συμπλήρωμα? Jedenfalls eine Ergänzung, die zugleich vollständig und vollkommen macht, ohne welche alles Vorhandene nur ein unvollkommenes Bruchstück bleibt. Wie paßt dazu aber das Nebenbei des Kritikers. Ein Nebenbei ist für den Sprachkundigen von dem συμπλήρωμα ganz verschieden. Dann aber ist auch auf die Thatsache hinzuweisen, daß die Constitutionen überall die Evangelien oder das Evangelium als eine Quelle der neutestamentlichen Gesetzgebung citiren. Man könnte vielleicht auch nach der Logik des Kritikers aus dem 36. Canon des Conzils zu Hippo (393) beweisen, daß die dort versammelten Väter Ebioniten gewesen, denn auch dieser Canon stellt die alttestamentlichen Bücher den neutestamentlichen breit voran.

Erheblicher scheint die Anführung, daß an mehreren Stellen der Constitutionen die regelmäßige Sabbatfeier eingeschärft wird. „Wenn nun," bemerkt Schwegler, „nichts desto Weniger im Widerspruch damit an anderen Stellen (z. B. V, 15) die Sabbatfeier verworfen wird, so führen diese unvereinbaren Bestimmungen zu der Annahme, daß wir hier die Arbeit zweier Hände vor uns haben, und daß der überarbeitende Katholiker in seiner Redaktion nicht ganz consequent verfahren ist." In Lardners Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte (V, 330) finden wir eine ganz umgekehrte Schlußfolge, welche uns mehr begründet scheint. Hier wird nämlich behauptet, daß sich die betreffenden Verordnungen mehr für das vierte und

fünfte Jahrhundert schicken, als für die ersten Zeiten der christlichen Kirche. Der Verfasser beruft sich auf den Kirchenhistoriker Sokrates, welcher berichtet (V, 22), wie zu seiner Zeit die christlichen Gemeinen überall am Sabbat sich versammeln und die Abendmahlsfeier halten, ausgenommen die Kirchen von Rom und Alexandrien. Wie sehr man dagegen im zweiten und dritten Jahrhundert gegen eine gesetzliche Bestimmung über den Sabbat war, beweisen Aeußerungen, wie die des Ignatius ad Magnes.: μηκέτι σαββατίζοντες, Lasset uns nicht auf Sabbatfeier halten; die Verwerfung der Sabbatfeier bei Tertullian (de Idolatr. Cap. 14) und ähnliche Zeugnisse.

Nebenbei beweist dieser Umstand auch, daß die Annahme Schweglers, die apostolischen Constitutionen seien aus den gleichen Kreisen hervorgegangen wie die Clementinen, haltlos ist; denn die Kirche zu Rom gehörte ja gerade zu den Kirchen, in denen die Sabbatfeier nicht Observanz war.

Zwar enthalten die jetzigen Constitutionen eine bestimmte Verwerfung der judaisirenden Paschafeier. Allein nach Epiphanius haben die Audianer ihre Sitte, Ostern mit den Juden zu halten, aus den Constitutionen gerechtfertigt. Schwegler will aus dieser einen Notiz nicht nur auf den judenchristlichen Charakter der ursprünglichen Grundschrift schließen, sondern auch darauf, daß dieselbe älter sei als die Periode Viktors. Demgemäß müßte es also nur bis zur Periode Viktors sogenannte Quartodecimener gegeben haben.

Und Quartodecimener und Ebioniten wären ohne Weiteres Eins.

Daß im VI. Buch Cap. 6 die Ebioniten mit unter den Ketzern genannt werden, soll Folge eines späteren Einschiebsels sein. Man könnte dieser Hypothese ein Gewicht beilegen, wenn sich die Reihenfolge der Ketzer nach Ausfall der Ebioniten irgendwie als eine geschlossene Ordnung erkennen ließe; was aber nicht der Fall ist; die Ketzernamen erscheinen wild durcheinander gewürfelt, und lassen auf eine obscure-Entstehung der Schrift schließen.

Damit aber setzen sich die Constitutionen gegen die ebionitischen Clementinen bestimmt ab, daß hier die zwölf Apostel collegialisch, sogar in Verbindung mit den Presbytern als oberste Auktorität der Kirche genannt und behandelt werden, während die Clementinen sich die Kirchengewalt in der Auktorität des Petrus und vor Allen des Jacobus gipfeln lassen. Allerdings haben die Constitutionen wie die apostolischen Canones das mit den Clementinen gemein, daß sie sich an den Namen des römischen Clemens angehängt haben. Es war einmal ein trauriger Vorzug des ersten namhaften römischen Bischofs, daß sich die Pseudologie der späteren Zeit vorzugsweise an seinen Namen hing wie an einen Pflock.

Will man von einem Judenchristenthum der apostolischen Constitutionen

reden, so ist es offenbar nicht das alte, nationale, ebionitische Judenchristenthum des zweiten, sondern das in der Heidenchristenkirche selbst wieder entstandene dogmatische Judenchristenthum der beginnenden Hierarchie des vierten und fünften Jahrhunderts, das sich ebenso sehr aus heidenchristlichem Stoff und Blut in der constantinischen Kirche als in judenchristlichen Formen nach dem Typus des alttestamentlichen Hohepriesterthums ausbildete. Die Einführung der äußerlichsten Vorschriften für die kirchliche Verfassung und den Cultus, selbst für den Kirchenbau in der Form von apostolischen Vorschriften und göttlichen Geboten entspricht vielmehr dem Charakter der constantinischen Kirche, als der Kirche der ersten Jahrhunderte. Sicher aber müssen die ersten Grundelemente dieser erdichteten apostolischen Kirchenordnung, welche als Gegenstück der späteren pseudoisidorischen Dekretaliensammlung zu betrachten ist, und der Entwickelung der Hierarchie im Allgemeinen dieselben Dienste leisteten, welche Pseudoisidor dem Pabstthum insbesondere erwies, in sehr obscurer Gestalt im dritten Jahrhundert allmälig ans Licht getreten sein, da sie so lange ganz unbeachtet blieben und auf alle Weise später bereichert werden konnten, ohne daß die Grundschrift irgendwie gerettet blieb.

Die Clementinen hat von Baur zu der Ehre verholfen, sich für die Kritiker seiner Schule aus der Gestalt eines ebionitisch-religionsphilosophischen Romans aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts in eine Urkunde des herrschenden kirchlichen Bewußtseins, namentlich der Gemeine von Rom im zweiten Jahrhundert zu verwandeln. *) So werden sie denn auch von Schwegler gefeiert (I, 363 ff.). Sie sollen als ein kirchliches Produkt aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Vermittelungsanbahnungen, oder die ebionitische Polemik mit irenischer Tendenz in erster Linie repräsentiren.

Die vollendete Confusion, auf welcher diese Erhebung der Homilien sich stützt, beruht namentlich auf folgenden Irrungen. Zuerst finden wir hier keine Ahnung davon, daß die Clementinen eine poetische Volksschrift sind und sein wollen, ein Roman, sondern ohne Weiteres wird ihnen die Bedeutung einer Lehrschrift im eigentlichsten Sinne gegeben. Zweitens werden sie dann auch fast ohne Weiteres, jedenfalls nur mit dem luftigsten Gewebe von Argumentation als eine Urkunde für das centrale Bewußtsein der Kirche ihrer Zeit erklärt, während sie offenbar nur eine sehr vereinzelte häretische Richtung in der Kirche und selbst diese noch in sehr subjectiver

*) Die Christuspartei in Korinth. Tübinger Zeitschrift 1831, IV; christliche Gnosis, S. 300; Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefes, Tübinger Zeitschrift 1836, III; die christliche Lehre von der Dreieinigkeit I, 149; Recension von Schliemanns Clementinen, theol. Jahrbücher 1844, 3.

Gestalt repräsentiren. Drittens wird hier das essenische Judenthum, welches von Anfang an eine besondere Klasse von Ebionitismus gebildet hat, und offenbar die Voraussetzung des Briefes ist, mit dem pharisäischen Judenthum, welches den gewöhnlicheren Ebionitismus bildet, in Eins zusammengeworfen, und demzufolge der Ebionitismus der Clementinen nicht als eine Parallele des gewöhnlichen Ebionitismus, welche neben demselben herlief, sondern als eine höhere Entwickelungsphase desselben betrachtet.

Was zuerst die Schriftart der Clementinen betrifft, so ist dieses Werk selbst in seiner späteren Ueberarbeitung in den Recognitionen schon von Mehreren, namentlich von dem Kirchenhistoriker Weismann (1718), von Starck, von Rosenmüller, Stäudlin, Krabbe und Gersdorf als ein Roman bezeichnet worden; selbst Göthe rechnete sie zu dieser Gattung; *) auch die Clementinen selbst wurden von Tzschirner und Paniel unter diesen Gesichtspunkt gestellt. **) Schliemann glaubt sich entschieden gegen diese Ansicht erklären zu müssen. Zunächst meint er, wenn man die vorliegende Schrift als einen philosophisch religiösen Roman betrachte, so übertrage man die jetzigen Verhältnisse auf die Zeit, in welcher die Clementinen entstanden. Dem christlichen Alterthum habe es weit näher gelegen, Schriften unter den Namen berühmter Männer zu verbreiten, als in der Weise der neueren Zeit religiöse Romane zu produciren.

Auf dieser Stelle wird die Untersuchung in der Folge an der Frage, wie sich der Roman im Alterthum ausbildete, nicht mehr vorbeigehen dürfen. In der späteren griechischen Literatur trat nach dem Verfall des öffentlichen Lebens, namentlich nach der Zerstörung Korinths das Kunstgebilde des Romans mit der größeren Entwickelung des subjectiven Lebens, namentlich auch der Familie und mit der Erweiterung der Weltkunde allmälig hervor; es erschienen erotische Zaubermährchen (fabulae milesiae), Reiseabenteuer, Erzählungen und Briefe. Zur Zeit des Sulla führte L. Cornelius Sisenna durch Uebersetzung des Aristides aus Milet den Roman bei den Römern ein. Den zweiten bedeutenden römischen Roman schrieb Appulejus unter dem Titel Metamorphoseon s. de asino (aureo) zur Zeit der Antonine. Gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts fing auch Lucian an, seine zahlreichen Schriften zu verbreiten. Neben ihm schrieb Lucius Patrensis ***) Erzählungen von Verwandlungen, Jamblichus seine Babylonica. Erwägen wir dazu, daß

*) S. Baumgarten-Crusius, Compendium der Dogmengesch. S. 77.

**) S. Schliemanns gehaltreiche Schrift, die Clementinen, Hamburg 1844, S. 78 ff.

***) S. Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen, deutsch von Liebrecht. Berlin 1851.

zu Anfange des dritten Jahrhunderts Philoſtratus ſeinen Appollonius von Thana ſchrieb, Porphyrius in der zweiten Hälfte deſſelben ſeinen Pythagoras, ſo iſt damit wohl die Thatſache feſtgeſtellt, daß ſeit der zweiten Hälfte des zweiten bis zu Ende des dritten Jahrhunderts, d. h. eben zur Zeit der Entſtehung der Clementinen der Roman, und zwar als philoſophiſcher Roman geblüht hat. Auch erſehen wir ſchon aus den Titeln: Apollonius von Thana, Pythagoras, daß derſelbe ſich gern an berühmte Namen anhing, indem er die Geſchichte derſelben idealiſirte. Was nun das religiöſe Element des Romans betrifft, ſo war das Vorbild dafür in den apokryphiſchen Dichtungen der Septuaginta, namentlich den Büchern Judith und Tobias bereits gegeben. So würde alſo die Annahme, die Clementinen ſind ein religionsphiloſophiſcher Roman, dem ſchriftſtelleriſchen Geiſte der Zeit ihres Urſprungs durchaus entſprechen.

In Beziehung auf die Oertlichkeit der Entſtehung der Clementinen müſſen wir bemerken, daß die wohlgebildete griechiſche Sprache derſelben nach dem Orient hinweiſt, und was wir hier anticipiren müſſen, der eſſeniſche Grundzug derſelben nach Kleinaſien, wo wir in Coloſſä die erſten ebionitiſchen Gnoſtiker kennen lernen. Nun aber war Kleinaſien die eigentliche Heimath des Romans: Ariſtides, der Erfinder dieſer Gattung war aus Milet, Parthenius, ein Verfaſſer erotiſcher Erzählungen aus Nicäa; ein romantiſcher Xenophon aus Epheſus; Lucian und Porphyrius waren aus dem benachbarten Syrien; Philoſtratus von der nicht weit von der kleinaſiatiſchen Küſte liegenden Inſel Lemnos. Der erſte Schauplatz des eſſeniſchen Judenchriſtenthums iſt alſo auch die Heimath des philoſophiſchen Romans.

Ebenſo ſehr aber wird dieſe Annahme unterſtützt durch die eigentliche Fabel der Clementinen. Clemens, ein vornehmer Römer, wird in früher Jugend durch widrige Schickſale von ſeinen Aeltern Fauſtus und Muthidia und zwei älteren Brüdern Fauſtinus und Fauſtinianus getrennt; die ganze Familie wird geſprengt und zerſtreut. Der vereinſamte Clemens, früh zu trübem Ernſt geſtimmt, ſucht überall den Troſt der Wahrheit; endlich hört er, wie die Kunde in Rom ſich verbreitet, in Judäa ſei der Sohn Gottes erſchienen. Er beſchließt nun ſelber nach Judäa zu reiſen. Durch widrige Winde wird er nach Alexandrien verſchlagen, wo er den Barnabas das Evangelium verkündigen hört. Dann folgt er dieſem nach Judäa, wo er in Cäſarea Stratonis bei Simon Petrus eingeführt wird, dem er ſich nun anſchließt, um namentlich auch ein Zeuge ſeiner beſtändigen Siege über den Simon Magus zu werden. Durch die Vermittelung des Petrus findet denn Clemens nacheinander ſeine Mutter, ſeine Brüder und ſeinen Vater wieder; und das Chriſtenthum iſt es, was die einzelnen Familienglieder einander

wiederfinden und wiedererkennen läßt. Diese Fabel ist nun für die ganze Schrift so bedeutend, daß sie in der spätern Ueberarbeitung den Recognitionen zum Titel gemacht worden ist.

Nun aber waren diese ἀναγνωρισμοι seit Aristoteles, wie dies Möhler hervorgehoben hat, eine bekannte poetische Maschinerie im Drama. *) Wer also Wiedererkennungen schrieb, bezeichnete damit schon seine Arbeit als eine poetische. Daher wäre es im höchsten Grade unklug gewesen, wenn der Verfasser der Clementinen eine falsche Urkunde mit diesem wohlbekannten Stempel bezeichnet hätte, welcher sie vor dem Bewußtsein seiner Zeitgenossen sogleich als Dichtung mußte erscheinen lassen.

Auch der subjective und ästhetische Charakter der Clementinen spricht dafür, daß das Werk sich als Dichtung einführen will. Unmöglich kann das christliche Bewußtsein der römischen Kirche im zweiten Jahrhundert im Allgemeinen so fabelhafte Dinge für glaublich gehalten haben, wie sie hier von dem Simon Magus erzählt werden; namentlich in der II. Homilie (Cap. 32 u. a.). Diese Dinge erinnern an den Ursprung des Romans aus den milesischen Wundermährchen. Auch hat sich schwerlich das Gemeindebewußtsein zu dem Grundsatz der Nothlüge bekannt, wie er hier mehrfach hervortritt; und wie er den Petrus sogar unbefangen erzählen läßt, daß er seine Spione im Lager des Simon Magus unterhalte, verkappte Freunde, welche sich für Anhänger des Magiers ausgeben (II, 37). Auch andere dogmatische und ethische Abentheuerlichkeiten gehören hierher. Nicht minder die Spuren grober Unwissenheit, wie z. B. der Zug, daß Thomas und Eliezer als Zwillinge unter den Schülern des Petrus aufgeführt werden. Ganz besonders entscheidend ist aber die von Schliemann (85 ff.) sehr gut hervorgehobene Thatsache, daß die persönlichen Figuren der Clementinen durchweg symbolische Gestalten sind, welche bestimmte Richtungen repräsentiren: Jacobus also zuvörderst die oberste Leitung der Lehre von der Residenz des Judenchristenthums, Jerusalem, aus; Petrus das dem Jacobus untergeordnete Apostelamt an die Heiden; Clemens die heidnische Philosophie, die sich zum Christenthum bekennt; Simon und Magus die gesammte aus dem Heidenthum stammende Häreste, weshalb er nicht bloß als Vorläufer, sondern auch als Repräsentant der Häretiker auftritt. Ihm untergeordnet müssen Apion, Annubion, Athenadorus und Faustus verschiedene Richtungen des Heidenthums darstellen. Die behagliche, runde, anschauliche Form der Darstellung hat zudem das entschiedene Colorit des Romans. Man begreift es übrigens, daß zunächst Origenes nicht übel

*) S. Möhler Patrologie, S. 70. „Ueber die ἀναγνώρισις s. die ars poetica Cap. XI. u. a. St.

auf das Werk zu sprechen war, und der erste war, welcher es als eine Schrift des Clemens ansehen wollte; die harten Urtheile des Buchs über die Anthropopathismen des Alten Testamentes entsprechen seinem System; wenn auch nicht in ihrer ganzen Ausdehnung. Schon Eusebius (III, 3) machte diesem Wahn ein Ende. Ist aber auch das Werk ganz entschieden ein Roman, so ist die dogmatische Tendenz desselben keineswegs zu verkennen, und diese charakterisirt sich durchaus als eine essenisch-ebionitische.

Wie aber die Baursche Schule aus den Stylarten dieser Zeit ein unterschiedloses Chaos macht, so auch aus den dogmatischen Gestalten des Judenchristenthums. Das Judenchristenthum selbst in seiner ursprünglichen Integrität und die verkümmerte Form desselben, der Nacaräismus; die häretische Mißgestalt des Ebionitismus; pharisäischer und essenischer Ebionitismus: Alles das hat für Schwegler die gleiche Bedeutung, nur sollen die Clementinen eine spätere mildere Entwickelungsgestalt des frühern Ebionitismus bilden, und als solche das Bewußtsein der römischen Gemeinde gebildet haben. Sie sehen also nicht, wie durchaus essenisch der Ebionitismus der Clementinen geprägt ist, und so seinem Ursprung nach von Anfang an geprägt sein muß. Den ersten Zug: das essenische Mysterienprincip trägt das Werk gleich an der Stirn in der sogenannten διαμαρτύρια die Beschwörung, welche dem Werk vorangeht, und sie zieht sich durch die ganze Schrift hindurch. Die essenische Ordensheiligkeit blickt ebenfalls hervor: Clemens darf mit dem Petrus, so lange er nicht getauft ist, nicht essen, ja nicht einmal beten. Essenische Mißachtung des Weibes ist ein Grundgedanke des Buches (II, 22 u. a.); sie hat sogar zu der Theorie von dem Gegensatz einer schlechteren weiblichen gegenwärtigen Weltgestalt geführt, welcher die bessere als männliche folgen soll, und diese große Syzygia zieht sich in Einzelgestalten durch die ganze Geschichte hindurch. Wenn aber nach den Clementinen die Priester die Ehe bei den Laien begünstigen sollen, so geschieht dies bloß in Folge des Schauders, den sie vor Hurerei und Ehebruch äußern; sie kennen die Ehe nur als ein nothwendiges Uebel, was jene Gräuel verhüten soll. Zu der weiblichen Tradition gehört aber auch der Hohepriester, das Priesterthum und der Opferdienst. Aaron bedeutet die Krankheit (II, 33), Moses die Gesundheit; die Opfer werden entschieden verworfen (III, 26). Es ist bekannt, daß ebenso die Essener die blutigen Opfer verabscheuten. Und so war wohl ohne Zweifel, wie wir das schon aus der Verwerfung des Opfers schließen können, ihr Urtheil über das Alte Testament ein getheiltes. Wir dürfen sogar auch in der Mißbilligung der alttestamentlichen Propheten, und selbst vieler Stellen in den Büchern des Moses die essenische Ansicht von den heil. Schriften wiederfinden (S. II, 38, 39; 51; III, 14 u. a.). Ebenso entspricht die düstere Verdammung des gesammten

Hellenenthums ohne Zweifel (III) dem beschränkten Charakter einer Sekte, wie wir sie in den Essenern geschichtlich kennen.

Das vorherrschende Bewußtsein der christlichen Kirche in der Mitte des zweiten Jahrhunderts soll noch judenchristlich gewesen sein; und zwar was das gleiche sagen soll — ebionitisch. Und was denn wieder das gleiche sagen soll, in dieser höchst kummer- und jammervollen Gestalt essenisch-ebionitisch. *)

---

*) Die Ansicht, daß der Ebionitismus der Clementinen essenisch sei, ist von Döderlein aufgestellt, von Credner begründet, von Baur, Gieseler, Hartmann, Schneckenburger, Baumgarten-Crusius, Hoffmann, Döllinger, Rothe und Anderen adoptirt worden. Schliemann bestreitet dieselbe (S. 525 ff.) ohne genügende Gründe. Eine Hauptfrage ist bei dieser Verhandlung das Verhältniß der Essener zum Opfer. Die betreffende Stelle bei Josephus (Antiq. XVIII, 1, 5) will Schliemann nicht als ein Zeugniß gelten lassen, daß die Essener das Opfer verwerfen. Er erklärt den Satz ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπι τελοῦσιν: sie verrichten bei sich in ihrer Gemeinschaft das Opfer. Wenn aber auch der Satz mit ἐφ' ἑαυτῶν nicht heißen kann: sie verrichten ihr Opfer an sich selbst, wie Einige ihn erklärt haben, so heißt er doch in diesem Zusammenhang auch nicht lediglich bei sich, in ihrer Gemeinschaft, sondern: für sich; und damit ist denn auch der Gegensatz ihrer Weise zu opfern im Verhältniß zu dem Tempelcultus schon angedeutet. Schliemann ist auf die Frage nicht eingegangen: weshalb sie denn die Opfer des Tempels verwerfen, und gleichwohl demselben Weihgeschenke brachten. Diese Stellung zum Tempel giebt schon genügenden Aufschluß über ihr Zerfallensein mit dem blutigen Opfer, denn sonst hätten sie ja Opfer dieser Art in den Tempel besorgt. Es ist natürlich, daß die Essener, die sich den orthodoxen Juden gegenüber ganz außerordentlich in Acht nehmen mußten, wenn sie nicht einer fanatischen Vertilgung verfallen wollten, sich aus der Sache herausreden mußten, so gut sie konnten; und daß sie daher auch vorwenden mußten, sie besäßen ihre eignen Opfer. Zudem kann man wohl annehmen, daß Philo, der mit ihrer Geistesrichtung verwandter war als Josephus, in diesem Punkte genauer zu berichten wußte, und Philo hat in seiner Schrift: quod omnis probus liber (C. 12) den Essenern die Opferinstitution abgesprochen. Interessant ist die Hypothese von Credner welcher in den Sampsäern, Ossenern und Eleasaiten des Epiphanius die drei ersten Ordensklassen der Essener zu finden vermuthet hat. Sieht man genauer zu, so ergeben sich noch eine Menge von Vergleichungspunkten zwischen den Essenern und dem System der Clementinen: die vorwaltende Beschäftigung mit dem Ursprung der Schöpfung, dem gestirnten Himmel, der Unsterblichkeit der Seele; die Mißachtung des Leibes; die Beseitigung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches, die geistige Darstellung der zukünftigen Welt; die Verwerfung des Despotismus, des Kriegsdienstes; die häufigen Waschungen und Weihungen, durch welche sich die Essener als eigentliche Hemerobaptisten constituirten und die dann wohl die Schmach dieses Namens von sich abzuwälzen suchten, indem sie Johannes den Täufer zum Hemerobaptisten machten. In dem Bericht des Philo,

Und das nennen ſie die hiſtoriſche Anſicht! Nach dem Inhalt dieſes fabelhaften Werkes von unbekannter Zeit, unbekanntem Ort und unbekanntem Verfaſſer muß die Geſchichte der erſten Jahrhunderte eine ganz neue Geſtalt annehmen.

Die vorübergehende Begünſtigung, welche dieſer Roman in der Kirche finden konnte, erklärt ſich theilweiſe aus dem ungeheuren Intereſſe der Gemeinen an der Apologetik, die hier in vielen Parteien wohl vertreten zu ſein ſchien, und aus dem Spiritualismus der alexandriniſchen Schule, welcher mit dem Eſſenismus auf die gleiche Wurzel einer dualiſtiſchen Weltanſchauung zurückgeführt werden muß.

Noch insbeſondere iſt die Inſinuation hervorzuheben, nach welcher eine Schrift, welche nicht nur die pauliniſche Richtung, ſondern wahrſcheinlich auch den Paulus, wie dies Baur gezeigt hat, auf die feindſeligſte Weiſe, wenn auch mehr verſteckt bekämpft, das hauptſächlichſte Friedensinſtrument der angeblichen Union zwiſchen Juden- und Heidenkirche im zweiten Jahrhundert geweſen ſein ſoll.

Die Zeugniſſe der Häretiker, insbeſondere der Gnoſtiker.

Wenn man einmal weiß, daß die Gnoſtiker nicht, wie Baur will, eine Entwickelungsphaſe des kirchlichen Chriſtenthums ſelbſt bilden, ſondern ſich nach Maßgabe ihrer Entfaltung beſtimmt gegen daſſelbe abſetzen, dann wird ihre geſammte Literatur, inſoweit man die Beſchaffenheit derſelben ermitteln kann, zu einer indirekten Beglaubigung der Wahrheit der kirchlichen Zeugniſſe.

Zuerſt nämlich reflectirt ſich die apoſtoliſche Geſchichte und Literatur in trüber Weiſe in der gnoſtiſchen, wenn allerdings auch der trübe Spiegel nur ein trübes Bild zurückwerfen kann. In dieſer Weiſe ſpiegelt ſich der kirchliche Canon in dem Canon des Marcion ab, das Lucas-Evangelium insbeſondere in dem Evangelium dieſes Gnoſtikers; das Evangelium des Mathäus in den ebionitiſchen Evangelien; in ähnlicher Weiſe wohl wies das Diateſſaron des Enkratiten Tatian auf die vier Evangelien zurück.

---

daß nach der Verleſung der heil. Schriften in der Verſammlung der Eſſener der Einſichtsvollſte hervortrete, um zu erklären, was etwa unverſtändlich ſein ſollte, iſt wohl auch ihr kritiſches Verhalten zum Alten Teſtamente leiſe angedeutet; dann heißt es weiter: der größte Theil ihrer Philoſophie iſt bei ihrer Anhänglichkeit an das Hergebrachte in Symbole eingekleidet. Daß wir die Oſſener öſtlich vom Jordan finden, während die Eſſener am todten Meere wohnten, bildet wohl keinen Grund, die Beziehung zwiſchen Beiden zu beſtreiten, denn ſchwerlich haben ſich die Eſſener unter den Schrecken des jüdiſchen Krieges, die ſich zuletzt nach dem todten Meere hinabwälzten, in dieſen Strichen ruhig behaupten können.

Nach der Behauptung des Irenäus und des Tertullian (advers. marc.) hat Marcion das ursprüngliche Evangelium des Lucas verstümmelt. Diese Angabe ist in der neuern Zeit von Hahn und Olshausen vertreten worden. Schwegler hat in seinem nachapostolischen Zeitalter diese Ansicht bei Seite geschoben, Ritschl hat dann, nach dem Vorgange von Semler und Eichhorn die ursprüngliche Ansicht umgekehrt, und das canonische Evangelium aus dem Evangelium des Marcion hervorgehen lassen. *) Von Baur tritt auf die Seite dieser Auffassung **) mit der Versicherung, die gewöhnliche Ansicht sei ursprünglich nur eine unkritische Voraussetzung von Irenäus und Tertullian auf dem Grunde von ebenfalls unkritischen und historischen Voraussetzungen.

Allein schon die erste Stelle, welche Baur hierfür zur Sprache bringt, charakterisirt das gnostisch-dogmatische Evangelium gänzlich. Marcions Evangelium begann mit IV, 31—37. Und Jesus ging hinab gen Kapernaum u. s. w. Wie könnte man ein ursprüngliches Evangelium so abrupt beginnen lassen. Man weiß aber, weshalb Marcion sein Evangelium so beginnen ließ; nämlich um den Zusammenhang zwischen Christus und der alten Zeit rein abzuschneiden, und ihn unmittelbar vom Himmel nach Kapernaum herabsteigen zu lassen. Auf die Stelle IV, 31—37 ließ dann Marcion IV, 16 ff. folgen. Baur belobt diese Umstellung: dadurch werde die Schwierigkeit gehoben, daß V. 23 von *γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ* die Rede sei, ehe noch nach unserm Text etwas in Kapernaum geschehen. Allein für die Grundlage dieser Anführung dieser Grundlage war doch V. 14 und 15 hinlänglich gesorgt, wo es heißt, er sei nach Galiläa gekommen, habe in den Synagogen von Galiläa gelehrt, und sei dann auch nach Nazareth gekommen. Hier ist Alles richtig, während nach der Marcionitischen Umstellung die Ordnung vollkommen zerstört wird. Ferner fehlt bei Marcion die Stelle Cap. XI, 29—32. Ritschl glaubte, damit werde erst ein passender Zusammenhang zwischen V. 28 u. V. 33 gewonnen. Sonderbarer Weise knüpft nun Baur V. 33 an V. 29 an, und meint, das gehe wohl an; doch müsse das δε V. 33 dann ausfallen. Die Aufgabe war aber ja an den Schluß V. 28 anzuknüpfen. Man sieht auch hier leicht, was den Marcion veranlassen mußte, die Stelle ausfallen zu lassen, nämlich die enge Verknüpfung der Geschichte Jesu mit der alttestamentlichen Geschichte des Propheten Jonas. Ebenso klar und anschaulich ist der Zusammenhang des canonischen Lukas; während ein Zusammenhang zwischen den zerrissenen Theilen nur erkünstelt

*) Das Evangelium Marcions und das canonische Evangelium des Lukas, Tübingen 1846.

**) Ueber die canonischen Evangelien S. 397 ff.

werden kann. Ebenso fehlten nach Epiphanius bei Marcion C. XI die Worte von V. 49—51. Hier kann Baur den guten Zusammenhang, welchen Lukas darbietet, selber nicht verkennen. Gleichwohl will er mit Ritschl in der Stelle eine Interpolation finden, weil die Anknüpfung sehr äußerlich gemacht sein soll und aus ähnlichem Belieben. Die ächte Kritik kann aber auch hier das Marcionitische Motiv der Auslassung sogleich sehen; es war der Anstoß an der Belobung der alttestamentlichen Propheten. Sicherer tritt von Baur auf bei C. XII, 6, 7. Hier soll gewiß erst durch Auslassung der beiden bei Marcion fehlenden Verse der natürliche Zusammenhang hergestellt werden. Ein schöner Zusammenhang, der auf ὑποδείξω δε ὑμὶν gleich λέγω δέ ὑμῖν folgen ließe. Was aber die Auslassung der Verse für Marcion hier motivirte, war ohne Zweifel der Anstoß daran, daß die kreatürliche Welt, daß selbst die Sperlinge ein Augenmerk der Vorsehung Gottes sein sollten. Wem diese Beispiele nicht genügen, den müssen wir ersuchen, der Baurschen Vergleichung des Marcionitischen und Lukanischen Textes von S. 401 weiter nachzugehen. Baur modificirt die Bestimmung des beiderseitigen Verhältnisses (S. 424) dahin, daß das canonische Evangelium als eine weitere Fortbildung desselben geschichtlichen Stoffs aus dem Marcionitischen Evangelium hervorgegangen ist. Auf eine Einrede Volkmars gegen diese Ansicht (theolog. Jahrb. 1850 S. 110) haben Hilgenfeld (Justin S. 447 ff.) und Baur so viel zugegeben, daß die wichtigsten Abweichungen Marcions von dem canonischen Lukas aus Aenderungen zu erklären sind, die sich für ihn aus seinem dogmatischen Standpunkt mit Nothwendigkeit ergeben. Neuerdings hat Köstlin vollends die Hypothese, nach welcher der canonische Lukas von Marcion abhängig sein soll, zurückgewiesen. *)

Wie also die Verstümmelungen, welche die Gnostiker mit der canonischen Literatur vornahmen, für die Priorität und die objective Natur derselben Zeugniß ablegen, so auch die pseudologischen Arbeiten, mit denen sie die kirchlichen Zeugnisse aus ihrer Position zu verdrängen gesucht haben. Hier sind zunächst die Clementinen wieder zu nennen, insofern, als sie mit der poetischen Form eine dogmatische Tendenz verknüpfen. Ferner das Evangelium des Thomas von der Kindheit Jesu, so wie die Reihe von Evangelien, welche sich an die Namen der Gnostiker Cerinth, Karpokrates, Basilides, Apelles und Anderer knüpften. Diese große pseudologische Literatur ist größtentheils zu Grunde gegangen. Sie hat aber in ihrem Ursprunge zunächst Zeugniß gegeben von einem großen Ur- und Gegenbilde, was kein anderes sein konnte, als die canonische Literatur. In ihrem Untergange

*) Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien. Stuttgart 1853, S. 302 ff.

aber hat ſie dann wieder Zeugniß abgelegt für den kritiſchen Geiſt der Kirche, der ihre formelle und materielle Verwerflichkeit erkannte und ſie fallen ließ. Ganz in der Art und Weiſe, wie ſich die Tübinger Schule die Entſtehung der meiſten canoniſchen Schriften denkt, ſind die gnoſtiſchen in der That entſtanden; nur wohl auch noch etwas unſchuldiger, inſofern der gnoſtiſche Geiſt von Haus aus ein poetiſch träumender und fabulirender war. Und ſo kann man denn auch an dem Schickſal *) der gnoſtiſch-pſeudologiſchen Literatur erſehen, was aus den Evangelien und apoſtoliſchen Schriften wirklich hätte werden müſſen, wenn ihr Urſprung ſo unrein geweſen wäre, wie er von der genannten Schule geſchildert wird.

Warum aber, kann man hier noch fragen, hat der Canon keinen Beſtand von gnoſtiſchen Schriften mit aufgenommen, wenn er doch, wie behauptet wird, einen ſolchen ſowohl aus der ebionitiſchen als der pauliniſchen und pſeudojohanneiſchen Entwickelungsphaſe aufgenommen hat. Hier wäre die erſte, zweite und vierte Phaſe vertreten; die dritte müßte man mit einem Vacat bezeichnen. Freilich müſſen wir uns erinnern, daß Baur ſelbſt aus den beſtimmteſten antignoſtiſchen Aeußerungen der ſpäteſten pauliniſchen Briefe eine Art von Gnoſtizismus herauszufinden weiß.

§. 5.

Die Beleuchtung der neueren negativen Kritik und ihre Angriffe auf die neuteſtamentlichen Schriften. Die Feſtſtellung der Autorität der Letzteren.

Die neuteſtamentlichen Quellen der Geſchichte des Urchriſtenthums.

Die Sammlung der neuteſtamentlichen Schriften, welche mit dem vierten Jahrhundert zum Abſchluß kommt, iſt das Reſultat eines kritiſchen Scheidungsproceſſes, welchen die kirchliche Wiſſenſchaft durch drei Jahrhunderte hindurch langſam und beharrlich betrieben und zum Ende geführt hat.

Die mit der Reformation wieder erwachte Bibelkritik hat mit der Reviſion der Ueberlieferungen des kirchlichen Alterthums überhaupt auch die kritiſche Prüfung der kirchlichen Ueberlieferung des Canons in Anſpruch genommen. Dabei konnte ſie aber im Allgemeinen den Werth der kritiſchen Arbeit des Alterthums nicht verkennen, weil ſie den Geiſt der Wahrheit ſelbſt in der Kirche der drei erſten Jahrhunderte nicht verkennen konnte.

Erſt die neueſte Kritik hat ſich zu der Vorausſetzung entſchließen können,

*) Ueber die Maſſe der untergegangenen Schriften dieſer Art vgl. das Verzeichniß bei Reuß (1. Aufl.) §. 137.

ſie habe den reinen Kern der neuteſtamentlichen Ueberlieferung als eine unkritiſch zuſammengeraffte Schriftenmaſſe zu behandeln, und ſie hat damit zugleich den geſchichtlichen Werth der meiſten dieſer Schriften zuerſt in Frage geſtellt, zuletzt geläugnet.

Nach dem Obigen hat es ſich herausgeſtellt, daß jede Bekämpfung der Arbeiten der kritizistiſchen Schule, welche bei der Beantwortung ihrer einzelnen Angriffe ſtehen bleibt, verlorne Mühe ſein muß. Zuerſt nämlich deswegen, da dieſe Angriffe von allgemeinen Vorausſetzungen ausgehen, welche das chriſtliche Bewußtſein durchaus nicht anerkennen kann. Die genannten Vorausſetzungen, daß die Erſcheinungen des Urchriſtenthums zurecht zu legen ſeien nach den Lehrſätzen einer naturaliſtiſch-pantheiſtiſchen Weltanſchauung, erzeugen nämlich zahlloſe Schwierigkeiten und Anſtöße bei der Einzelbeurtheilung der evangeliſchen Geſchichte, welche die geduldigſte Beantwortung ermüden können, welche aber außerdem ſchon mit einem Schlage widerlegt ſind, wenn die dogmatiſchen Vorausſetzungen, aus denen ſie ſich erzeugen, ſelber als falſche erwieſen werden. Sodann aber entwickelt ſich auch aus der betreffenden pantheiſtiſchen Anſchauung von der geſchichtlichen Entwickelung, nach welcher die Theſen der Geſchichte ſich durch das Umſchlagen in ihr Gegentheil, durch den Widerſpruch aufheben, und damit die Geſchichte weiter bilden ſollen, eine Befreundung mit dem Widerſpruch, welche es dieſer Kritik möglich macht, auch in ihrem Verfahren ohne Schaamröthe die ſchreiendſten Widerſprüche eintreten zu laſſen. So wie dieſe Kritik principiell dem Weltgeiſte die Unſittlichkeit nicht nur zutraut, ſondern ihm zumuthet, daß er ſich durch den Prozeß des Selbſtwiderſpruchs hindurch bewege, erzeuge und gewinne, ſo entfaltet ſie auch ihre eigne Bravour in einer ſophiſtiſchen Dialektik, welche die ärgſten Widerſprüche nicht verſchmäht, um ihm Reſultate zu erzielen, und welche auf dieſem Wege einer wahrhaft unſittlichen Leichtfertigkeit in der Aufhäufung von Einwürfen, die zum guten Theil aller Ehrfurcht für den ſittlichen Charakter des Chriſtenthums, zum Theil ſogar der Würde der eigenen Conſequenz des Wahrheitsſinnes widerſprechen, in einem hohem Maße verfallen iſt. Wenn es demnach zunächſt als unnütz und als überflüſſig erſcheinen muß, dieſer Kritik bis in alle ihre Einreden zu folgen, ſo kann es zuletzt ebenſo unanſtändig erſcheinen. Dieſe Kritik iſt von der Art geworden, daß ſie am Ende auch den nobelſten und geduldigſten Gegner in einen endloſen und gemeinen Wortzank herabzuziehen droht.

Es wird alſo genügen, wenn die wahre evangeliſche Kritik die Abweiſung dieſes pſeudokritiſchen Verfahrens durch eine Beleuchtung ihrer allgemeinen Grundſätze, ſowie durch die Prüfung ihrer namhafteſten Haupteinwürfe in Bezug auf die in Anſpruch genommenen Quellen rechtfertigt.

Die erste falsche Voraussetzung der neuesten Kritik ist die pantheistische Ansicht vom Wesen des Geistes und der Persönlichkeit. Die Idee verwirklicht sich nicht mit absoluter Macht durch ihre Offenbarung in der Persönlichkeit, sondern sie entwickelt sich in einen unendlichen dialektischen Prozeß, dessen bloßer Träger das persönliche Leben ist. „Die Idee liebt es nicht, in ein Exemplar ihre Fülle auszugießen.“ Darin liegen folgende Einzelsätze. Erster: die Entwickelung geht nicht von einem bestimmten Lebensprincip aus, sondern von abstracten elementarischen Anfängen, um am Ende ihr Princip, ihr ideales Prius zu finden. Zweiter: Sie besteht nicht in der Identität mit dem persönlichen Leben, sondern sie verhält sich zu diesem durchaus transcendent; sie setzt dasselbe zu einem Medium ihrer absoluten, logischen Idealität herab. Sie gewinnt drittens ihre Resultate durch einen negativen dialektischen Prozeß, worin die spätere Stufe immer die frühere nicht nur nach ihrer geschichtlichen Erscheinung aufhebt, sondern auch nach ihrem Princip umbildet. Mithin ist viertens die unendliche Annäherung der Wirklichkeit an das Ideal das Resultat einer Metamorphose, die sich vielmehr in fabulirender Weise durch Umschlagen, als in gesetzmäßiger Weise durch die allmälige Entfaltung eines principiellen Wesensgehaltes bildet. Zeller hat diese Voraussetzungen zuversichtlich auf das Christenthum angewandt in dem ersten Aufsatz der Schweglerschen Jahrbücher, betreffend die Annahme einer Perfectibilität des Christenthums, Historisch und Dogmatisch (1842). Nicht nur formell verändert sich das Christenthum nach dieser Abhandlung ohne Aufhören; sondern auch materiell. Man könnte auch die letztere Behauptung in einem gewissen Sinne zugeben, wenn sie nicht die principielle Wesensgleichheit des Christenthums in seiner ganzen Entwickelung zugleich negiren sollte. Darauf aber läuft die ganze Abhandlung hinaus. Das Urchristenthum ist verhältnißmäßig die unvollkommenste Gestalt desselben, und das Ende kann mit dem Anfang in entschiedenen Widerspruch treten. Die ersten Stadien dieses Entwickelungsprozesses sind nach den Ansichten der Schule, wie sie von Baur namentlich in seiner Dogmengeschichte kurz fixirt hat: der Ebionitismus, der Paulinismus und die Gnosis (der Gnostizismus); worauf denn die Logosidee als Grundgestalt des kirchlichen Christenthums im Laufe des 2. Jahrhunderts siegreich hervortritt. Baur findet das urchristliche Dogma (S. 60) in dem einfachen Satz: daß Jesu von Nazareth der von Gott verheißene Messias ist. „In diesem Satze, aus welchem sich die ganze christliche Lehre und Theologie entwickelte, standen die Christen in Ansehung der Messiasidee noch ganz auf demselben Standpunkte mit den Juden, sie trennten sich von ihnen nur in Betreff der Person Jesu, aber auch dieser Unterschied glich sich darin wieder aus, daß sie von der zweiten, schon in der nächsten Zeit bevorstehenden

Erſcheinung Jeſu als des Meſſias erwarteten, was die erſte noch unerfüllt gelaſſen hatte. Ja ſo ſehr ſtanden die älteſten Chriſten noch auf dem Standpunkte des Judenthums, daß auch ſie die Beſchneidung als die nothwendige Bedingung der Seligkeit betrachteten. Eben dies war nun aber auch der Punkt, von welchem aus der erſte Riß in das mit dem Judenthum noch ſo eng verwachſene chriſtliche Bewußtſein kam. Dem judaiſtiſchen Chriſtenthum ſtellte ſich das pauliniſche entgegen. Mit der Läugnung der Nothwendigkeit der Beſchneidung änderte ſich die ganze Anſicht von der abſoluten Bedeutung des Geſetzes, das Princip der Seligkeit konnte nicht mehr in das geſetzliche Thun des Menſchen, ſondern nur in Etwas von dem eigenen Verhalten deſſelben völlig Unabhängiges, den Tod Chriſti geſetzt werden. Die pauliniſche Rechtfertigungslehre wurde ſo die Grundlage eines neuen ſich bildenden Syſtems der chriſtlichen Theologie.“ Es liegt auf der Hand, daß nach dieſer Konſtruction das Urchriſtenthum unendlich ärmer wäre, als das ächte Kernjudenthum des Alten Teſtaments ſelbſt. Schon im Alten Teſtament iſt nicht das geſetzliche Thun und die Beſchneidung das Princip der Seligkeit, ſondern der Glaube an die göttliche Verheißung oder vielmehr die Gnade, welche in der Offenbarungsform der Verheißung dem Gläubigen zu Theil wird. Welch ein wüſtes Durcheinander finden wir hier aus den größten und anerkannteſten geſchichtlichen Gegenſätzen gebildet. Von Baur weiß alſo nicht von dem Gegenſatz zwiſchen der Beſchneidung des Herzens, und der Beſchneidung am Fleiſch, wie ſie Paulus Römer 2 nach dem ganzen Alten Teſtament hervorhebt. Für ihn iſt das Judenthum der Frommen im Neuen Teſtament Eins mit dem Judenthum der Satzungen, und wiederum fließen ihm Phariſäismus und Eſſenismus ganz in Eins zuſammen. Wohl konnte ſich aus dem Phariſäismus ein geſetzliches Chriſtenthum bilden, welches die Beſchneidung *mit* zur Bedingung der Seligkeit machte, und dieſes nahm allmälig in ſeiner entwickelten Geſtalt die Farbe des Ebionitismus an. Die bekannteſte Geſtalt des Ebionitismus aber war ein von dem Eſſenismus gebrochenes Urchriſtenthum. Für von Baur fließt aber auch Urchriſtenthum und Judenthum beinahe zuſammen. Wenn die erſten Chriſten, wie er ſagt, auf die zweite Erſcheinung des Meſſias das Hauptgewicht legten, ſo waren ſie nichts weiter als *jüdiſche Chiliaſten*, die ſich nur mit der erſten Erſcheinung Chriſti in der Perſon Jeſu friedlich abgefunden hatten. Daß außerdem dieſe Darſtellung allen neuteſtamentlichen Zeugniſſen Hohn ſpricht, kann jeder Unbefangene ſehen. Indeſſen ſollen die pſeudoclementiniſchen Homilien (S. 61) ein Zeugniß dafür abgeben, „wie ſcharf der Gegenſatz zwiſchen dem Ebionitismus (d. h. dem Urchriſtenthum) und dem Paulinismus von Anfang an war, und wie lange er ſelbſt in einer Gemeinde, wie die römiſche war, fortbeſtand.“ Aus einem phan-

taſtiſchen, ſehr unlautern Roman des zweiten Jahrhunderts bildet ſich dieſe Schule ihre Anſicht von der Geſtalt des Urchriſtenthums aus mit Beſeitigung der nächſtliegenden Urkunden, der neuteſtamentlichen Zeugniſſe. Was nun das Verhalten der Gnoſis zum Paulinismus betrifft, ſo ſoll dieſe als Religionsphiloſophie ſich die Aufgabe geſtellt haben, das Chriſtenthum in ſeinem abſoluten Charakter zu begreifen, und es ſoll ihr gelungen ſein, das chriſtliche Bewußtſein zu läutern und zu ſchärfen. Namentlich ſoll es das Hauptverdienſt Marcions ſein, den weſentlichen Unterſchied des Chriſtlichen von allem Nichtchriſtlichen hervorgehoben zu haben. Wenn die gnoſtiſche Scheidung zwiſchen der materiellen und der idealen Welt zum Begriff des Abſoluten führte, und ihn nicht vielmehr zerſtörte, wenn das chriſtliche Bewußtſein dadurch geläutert wurde, daß man „heidniſche und jüdiſche Vorſtellungen mit dem Chriſtenthum“ vermiſchte; wenn eine Marcionitiſche Losreißung des Chriſtenthums von allem geſchichtlichen Zuſammenhang auf Eins hinauslief mit einem weſentlichen Unterſcheiden deſſelben von allem Nichtchriſtlichen, ſo möchte von Baur Recht haben. Endlich war es denn nach dem Genannten die Logosidee, wie ſie im Laufe des zweiten Jahrhunderts in Bewegung gekommen war, welche ſich mehr und mehr des chriſtlichen Bewußtſeins bemächtigte. „Die Beſchränktheit des Ebionitismus war, daß ihm das Göttliche in Chriſtus nur das πνεῦμα war, Chriſtus alſo weſentlich nur Menſch. Aber auch der Paulinismus war darüber noch nicht hinausgegangen. Dieſem noch immer am Judenthum hangenden Standpunkte gegenüber nahm das chriſtliche Bewußtſein ſeinen höheren Aufſchwung zu ſeiner abſoluten Idee erſt in der Johanneiſchen Logoslehre, in welcher der Ebionitismus abſolut erſt dadurch überwunden war, daß Chriſtus ſubſtantiell nicht mehr bloß Menſch, ſondern Gott war.“ Auf das Auffallende dieſer Conſtruktion hat Dietlein in ſeiner Schrift: das Urchriſtenthum (S. 6 ff.) hingewieſen. „Das Chriſtenthum iſt nach der v. Baurſchen Forſchung zwar allerdings nicht fertig zur Zeit jenes Jeſus, von welchem es der ſpäte Erfinder der Logoslehre in beſcheidner Verzichtleiſtung auf eigenen wohlverdienten Ruhm herleitet, aber es gelangt doch zur völligen Einheit, zur abſoluten Idee im zweiten Jahrhundert.“ Die Schule, bemerkt Dietlein, gebe alſo ſelber zu, daß keine principiellen Schwierigkeiten es undenkbar machten, daß das Chriſtenthum auch ſchon mit der Perſon Jeſu von Nazareth habe fix und fertig ſein können. Wenn aber die Schule von der Vorausſetzung ausgehe, daß das Chriſtenthum nicht von Anfang an habe fertig ſein können, ſo überſehe ſie, daß der Anfang aller Dinge ja nicht erſt im erſten Jahre unſerer chriſtlichen Zeitrechnung ſtattgefunden habe. Das allerdings iſt die Kleinigkeit, welche die Schule überſieht, daß das Chriſtenthum ſeine mehrtauſendjährige Vorbereitung in der Religion der Verheißung beſitzt.

Indeſſen iſt es von Baur mit dem „Fix- und Fertigſein des Chriſtenthums im zweiten Jahrhundert trotz ſeines damaligen „„Aufſchwungs zu der abſoluten Idee““ doch nicht recht Ernſt; wir würden ſonſt nicht aus der Dogmengeſchichte erfahren müſſen, das Weſen der Reformationsperiode beſtehe darin, daß es zu einem Bruch des religiöſen Bewußtſeins mit dem kirchlichen Dogma komme.“

Uebrigens hat Dietlein in ſeiner ſchätzenswerthen Schrift den Gegenſatz zwiſchen den chriſtlichen Begriff der Entwickelung und dem pantheiſtiſchen nicht ganz richtig gezeichnet. „Die eine,“ ſagt er (S. 1), „hält daran feſt, daß das Chriſtenthum eine Thatſache ſei, in welcher das Wahre und Göttliche auf eine für alle Zeiten gültige Weiſe gegeben iſt. Entwickelung und Geſchichte wird hier nicht der Sache ſelbſt, ſondern der Menſchheit zugeſchrieben, die zu der göttlichen That mit menſchlicher Schwäche hinzutretend aus dem ewig Vollendeten ein durch Hemmungen und Trübungen langſam zum Siege Fortſchreitendes macht.“

Paßt dieſer Entwickelungsbegriff auch auf die allmälige Entfaltung des Gottmenſchen ſelbſt? Er verkennt vielmehr die Einigung des Göttlichen und des Menſchlichen in dem Chriſtlichen, und an die Stelle der Entwickelung ſetzt er im Grunde nur den Kampf der göttlichen That mit gegenüberſtehenden menſchlichen Hemmungen, und ihren Durchbruch durch dieſelben.

„Die andere Anſicht,“ heißt es dann, „indem ſie davon ausgeht, Daſein und Entwickelung für untrennbare Begriffe zu halten, erklärt jenes für eine Vorſtellung, welche auf das Gebiet des reinen Denkens erhoben, ſich dahin umgeſtalte, daß die Geſchichte der die Wahrheit ſich aneignenden Subjecte als Geſchichte der ſich ſelbſt nur allmälig begreifenden Wahrheit zu betrachten ſei.“

Und zwar in einer Form des Begreifens, kann man hinzuſetzen, welche eine Geſtalt des Irrthums nach der andern abſtreifen muß.

So wenig indeſſen der bloße Durchbruch der abſolut fertigen göttlichen Religion durch menſchliche Hemmungen eine wahre Entwickelung iſt, ſo wenig und noch weniger iſt dies eine Metamorphoſe der umſchlagenden Momente, welche auf einem endloſen Wege erſt darauf aus iſt, ihr Princip zu ſuchen.

Die zweite Vorausſetzung der „modernen“ Kritik iſt von pantheiſtiſch-dualiſtiſcher Art, d. h. ein Ergebniß jenes Dualismus, welcher von Haus aus dem Pantheismus innewohnt, und überall mehr oder weniger beſtimmt und ſtark aus demſelben hervorbricht. Nach dieſer Vorausſetzung bilden die Unendlichkeit und die Endlichkeit, das Geiſtige und Materielle Gegenſätze, welche bei aller Vermittlung und allmäliger Ausgleichung doch im Grunde unverſöhnlich ſind, und nie zu einer wechſelſeitigen Durchdringung

gelangen können. Aus dieſem Widerſpruch ergeben ſich denn für die Beurtheilung aller geſchichtlichen Verhältniſſe, beſonders der evangeliſchen Geſchichte die Vorausſetzungen, daß Geiſt und Natur, Ideal und Wirklichkeit, Symbol und Thatſache, Lehre und Geſchichte, oder um Alles in Eins zuſammenzufaſſen, daß der Logos und das Fleiſch nicht wahrhaft mit einander Eins werden können.

Dieſe Vorausſetzung läugnet denn auch vor allen Dingen die Menſchwerdung des Sohnes Gottes nach ihrer vollen geſchichtlichen Mächt, Wirklichkeit und Wirkung; und mit der wunderbaren Geburt Chriſti und ſeiner wunderbaren Neugeburt oder ſeiner Auferſtehung die ganze Kette eigentlicher Wunder, welche ſich zwiſchen dieſen Hauptmomenten, der Einigung zwiſchen der Gottheit und der Menſchheit ausſpannt.

Nicht nur bei Strauß, auch bei Baur und Zeller gelten die Wunder gewöhnlich für ein Anzeichen, daß der Bericht nicht hiſtoriſch, ſondern mythiſch ſei.

Allein nicht nur vom Wunder ſchließt dieſe Anſicht auf nichtgeſchichtlichen Charakter der Erzählungen und Schriften, ſondern auch aus den Momenten, in denen ihre Sinnigkeit, Idealität und ſymboliſche Bedeutſamkeit ſtark hervortritt.

Erweiſt es ſich, daß eine Thatſache eine allgemeine chriſtliche Idee in beſonders ausdrucksvoller Weiſe verſinnlicht, ſo muß ſie um dieſer Durchleuchtigkeit willen erſonnen ſein. Ja, findet ſich, daß eine ganze Schrift nach einem ſinnreichen Plan als Lehrſchrift angelegt iſt, wie die Apoſtelgeſchichte, ſo muß das ein Merkmal ſein, daß wir es hier nicht mit ächt geſchichtlichen Berichten zu haben. Entweder bloße Geſchichte, oder bloße Lehre!

Nach dieſer Vorausſetzung könnte der Exeget am Ende ſich fürchten müſſen, den tiefern Sinn irgend einer Stelle, den freien Plan irgend einer Schrift zu verrathen. Denn jede Entdeckung dieſer Art hat ein Todesurtheil über den geſchichtlichen Charakter der betreffenden Stelle zur Folge. Findet es ſich aber am Ende, daß die evangeliſche Geſchichte durch und durch ideal iſt, d. h. daß ſich in der Geſchichte des perſönlichen Chriſtus die ganze chriſtliche Geiſteswelt ſpiegelt, daß ſo auch jede bibliſche Schrift durch und durch nach dem Princip einer idealen Glaubensanſchauung angelegt und aus dieſem Princip heraus organiſirt iſt, ſo müſſen nach dergleichen Vorausſetzung auch die letzten Reſte der urchriſtlichen Geſchichtlichkeit, aus denen die Sage ja doch ihre Prachtgebäude aufgeführt haben ſoll, verſchwinden.

So argumentirt Zeller in ſeiner Abhandlung über die Apoſtelgeſchichte aus dem Vorkommen der Wunder gegen die Wahrheit ihrer Thatſachen; ſo Baur und Zeller aus ihrem wohldurchdachten Plan gegen ihren geſchicht-

lichen Charakter. Und wo nur Baur etwas Bedeutſames findet, da wittert er, nicht etwa nur Dichtung, ſondern Erdichtung; z. B. in der Erſcheinung Chriſti für den Paulus auf dem Wege nach Damaskus, und in dem Sehendwerden des Erblindeten nach ſeiner Bekehrung. *) Im höchſten Grade bezeichnend iſt in dieſer Beziehung die Baurſche Kritik über den Brief an den Philemon. **) Sobald der Kritiker einmal herausgewittert hat, man könne in dem Briefe eine ideale, ſymboliſche Bedeutung finden, iſt es um den ohnehin ſchon angezweifelten vollends geſchehen. Baur bekennt ſich zu dieſem Idealismus, welcher gern von der teleologiſchen Geſchichtsbetrachtung zur geſchichtlichen Dichtung überſpringt, S. 479. Von der eigentlichen Bedeutung des Geſchichtlichen ſcheint dieſer Mann mit ſeiner Schule keine Ahnung zu haben.

Die dritte falſche Vorausſetzung entſpricht den beiden erſten; nämlich die Anſicht, daß die Geiſter der verſchiedenen Apoſtel, wenigſtens der Lehre des Paulus und der Lehre der ſogenannten Judenapoſtel, mit einander in Widerſtreit ſich befinden. Aus der Verkennung des perſönlichen Gottes und ſeines Waltens in der Geſchichte, der perſönlichen Menſchwerdung und der ſie begleitenden Wunder folgt naturgemäß auch die Verkennung des perſönlichen Geiſtes der apoſtoliſchen Gemeine und ihrer Einheit in dem heiligen Geiſte. Der harmoniſche Gegenſatz zwiſchen den Judenapoſteln und den Heidenapoſteln, nach Galater 2 mit einem Handſchlag der Gemeinſchaft als friedvolle Wechſelwirkung und Ergänzung bezeichnet, wird zur tiefliegenden Spannung, zu einem feindſeligen Verhalten und Riß geſtempelt. Die Verſchiedenheit der Lehrtypen des apoſtoliſchen Zeitalters, den Reichthum des Lebens der Kirche offenbarend, ſoll als eine Gruppe von Differenzen ihre Armuth in der Erkenntniß und in der Liebe kundgeben; die Individualitäten der Apoſtel und die Abſpiegelung derſelben in ihren Werken und Schriften müſſen Egoismen heißen; an die Stelle der feinſten, heiligſten Motive ſoll die Intrigue, ja mitunter ſelbſt die Kabale treten. So müſſen z. B. nach Baur die Viſionen des Paulus und des Ananias zu Damaskus ein Seitenſtück bilden zu den Viſionen des Petrus und Cornelius in Cäſarea; ſo iſt die Verbindung des Ananias zu Damaskus mit dem Apoſtel Paulus wahrſcheinlich erfunden, weil man ein beſonderes Intereſſe hatte, gegenüber der judaiſtrenden gegen den Apoſtel Paulus immer mißtrauiſchen Partei ihn gleich Anfangs mit einem Manne in Verbindung zu ſehen, welcher bei dieſer Partei in ſo gutem Rufe ſtand. ***) Ebenſo

*) Der Apoſtel Paulus S. 68, S. 70.

**) S. 476 ff.

***) Der Apoſtel Paulus S. 73. Eine Beiſpielſammlung dieſer Art ſ. bei Ebrard, Zu-

tragen die Wunder, welche der Apostel auf seiner ersten Missionsreise in Begleitung des Barnabas verrichtet haben soll, sehr deutlich die Merkmale der apologetischen Parallele mit Petrus an sich (S. 91). Petrus wird möglichst paulinisirt, Paulus petrinisirt, damit die Versöhnung der Judenchristen mit den Heidenchristen vermittelt werde. Wie aber der Geschichtsschreiber durch seine Erdichtungen zum Sünder wird gegen den Geist der Wahrheit in der apostolischen Gemeine, so sollen die Apostel selbst dem Geiste der Einheit und Liebe in Spannung und Bitterkeit entfremdet gewesen sein. Jedenfalls fällt aber nach der Darstellung von Baurs der schwere Vorwurf gerade auf die paulinische Partei, also diejenige Richtung, welche doch die reformatorische gewesen sein soll. Die judenchristliche Partei verfehlte sich in halsstarriger Beschränktheit und Schroffheit; die paulinische dagegen durch Falschheit und Fälschungen. Paulus selbst entgeht nicht der schwersten Verdächtigung: „So gut Paulus," heißt es, „auch ohne eine äußerliche sichtbare, objective Erscheinung, Jesum gesehen zu haben glauben konnte, so gut *konnte* er glauben, Worte vernommen zu haben, die nur für ihn, nicht aber für andere, also überhaupt nicht objectiv wahrnehmbar waren.

Der große Mangel *an dem Sinn des Geistes für den Geist*, welcher sich in dieser Verkehrung des reichen Lebens der apostolischen Kirche in den Tod der wahren Gemeinschaft ausspricht, charakterisirt sich besonders auch dadurch, daß nach dem Vorgange von Reuß nicht nur der Schriftsteller mit sich selbst öfter in Widerspruch gesetzt wird, wo durchaus nur Verschiedenheiten in der Erscheinung desselben Objects zu Tage liegen, sondern daß diese Widersprüche auch in verschiedene Reden und Kundgebungen des apostolischen Mannes hineingetragen werden. In diesem Sinne hat man besonders die drei Berichte des Paulus über seine Bekehrung, welche die Apostelgeschichte mittheilt, und welche wir weiterhin noch berühren, auszubeuten gesucht. Die gemeinsame Voraussetzung dieser verschiedenen Berichte ist, daß Paulus selber eine ganz vollendete Kundgebung des verherrlichten Christus hatte, während seine Begleiter das gleiche Phänomen nur in dunkler, unbestimmter Anschauung, ohne Zweifel durch den gemüthlichen Rapport mit Paulus vermittelt, wahrnehmen. Daher heißt es, Kap. 9, 7: die Männer *standen* erstarrt, d. h. sie machten erstarrend in ihrem Karavanenzuge Halt. Kap. 26, 14 aber: Wir fielen alle nieder zur Erde. — Dort ist das *Haltmachen* des Zuges für die *Lage der Haltenden* die Hauptsache. Kap. 9, 7 heißt es: sie hörten die Stimme

---

kunft der Kirche III. Band in einer Abhandlung des Herausgebers über die Baursche Kritik.

(φωνῆς), ſie ſahen aber Niemand; Kap. 22, 9: ſie ſahen das Licht, aber ſie hörten nicht die Stimme (φωνὴν) deſſen, der mit mir redete. Sie hörten alſo einen Ton einer Stimme, aber nicht die Worte eines Redenden; und ſo ſahen ſie auch demgemäß den Lichtſchimmer der Erſcheinung, aber nicht die erſcheinende Geſtalt. So leicht dieſer ſcheinbare Widerſpruch ſich alſo zurechtlegt, ſo iſt er doch ein Hauptfund für eine Kritik, deren Grundſatz iſt, an jeder Stelle auf das möglichſt geringe Maaß von Sinn und Verſtand zu muthen, jeden Ausdruck in beſchränkteſter Buchſtäblichkeit und Endlichkeit, d. h. erzheidniſch, zu verſtehen. Doch iſt denn auch dieſe Thätigkeit, die mit der höchſten Geiſtigkeit beginnen will, verurtheilt, mit der höchſten Buchſtäbelei zu endigen. Sie muß zuletzt die Wörter und Silben der Apoſtel zählen, um zu ermitteln, was ihres Geiſtes iſt; wie wir z. B. Zeller auf dieſem Wege (1851, 2. Heft S. 24, 4. Heft S. 434) des Rabbinismus antreffen.

Faſſen wir nach den großen falſchen Vorausſetzungen die großen falſchen Reſultate dieſer Kritik ins Auge, ſo beſteht das erſte in dem unerhörten Ergebniß, daß ſie zwei Jahrhunderte mit einander verwechſelt und auf den Kopf ſtellt. Bis jetzt hat jeder Kirchenhiſtoriker in dem erſten Jahrhundert der Kirche das originale, das geiſtestiefe und ſchöpferiſche, in dem zweiten dagegen das abgeleitete, herabgeſtimmte, in periodiſchen Entwicklungen ſich entfaltete geſehen. Ein Evangelium Johannes zu produziren, wäre dem zweiten Jahrhundert nach dieſer hiſtoriſchen Anſicht ebenſo unmöglich geweſen, wie es dem erſten möglich geweſen ſein ſollte, mit den Verkümmerungen des ausgebildeten Ebionitismus gleich anzufangen. Die Baurſche Schule aber weiß von einer umgekehrten Ordnung. Das Chriſtenthum kommt gliederkrank zur Welt, in einer Geſetzlichkeit des Werkdienſtes, worin es ſich ſelbſt vor dem tieferen Judenthum der älteren Zeit zu ſchämen hätte, dann aber fängt dieſe krüppelhafte Erſcheinung mit einem Alter von mehr als hundert Jahren an, nicht nur lebenskräftige Kinder zu zeugen, wie etwa der Hußitismus, das Lutherthum, ſondern ſogar ſich ſelbſt in einen blühenden Jüngling zu verwandeln, der ſich zur Logosidee emporſchwingt. Dieſe Wendung, dieſes Umkippen der Epoche aus der erſten periodiſchen Ermattung iſt in der Wirklichkeit unerhört; nur in dem Syſtem dieſer mit der Geſchichtlichkeit bis in den Grund zerfallenen Schule iſt es wirklich.

Dieſelbe chaotiſche Verwirrung der geſchichtlichen Verhältniſſe, wogegen die Umkehrung des ſchöpferiſchen Jahrhunderts der Reformation und der ſcholaſtiſchen Zeit des 17. Jahrhunders nur eine große Kleinigkeit wäre, zeigt ſich denn auch in der umgekehrten Werthſchätzung des Canoniſchen und des Apokryphiſchen. Die pſeudoclementiniſchen Homilien werden die große Univerſal-Urkunde dieſer Kritik im Gegenſatz gegen die Urkunden des Neuen

Teſtaments; das Evangelium des Marcion wird gelegentlich über das Evangelium des Lukas emporgehoben, und die übelverſtandene, als ebionitiſche Urſchrift angeſprochene Apokalypſe, dieſes durch und durch ſymboliſche Buch ſoll, buchſtäblich aufgefaßt, mit Gewalt (Herr Zeller nennt die Auslegung der Allegorien der Apokalypſe allegoriſche Auslegung) ein hiſtoriſches Zeugniß ablegen wider den Inhalt des Evangeliums Johannis.

Nicht minder werden die Verhältniſſe zwiſchen dem Kirchlichen und dem Häretiſchen umgekehrt bis in den Grund. Nach der gewöhnlichen kirchenhiſtoriſchen Anſicht kommt das Chriſtenthum in ſeiner geſunden Eigenthümlichkeit ſofort bei ſeinem Auftreten in Conflict mit den verhärteten Formen der vorchriſtlichen Weltanſchauung, etwas früher mit den jüdiſchen, etwas ſpäter mit den heidniſchen. Die Folge davon iſt, daß ſich in dem Jahrzehend zwiſchen 40 und 50 nach Chriſto die erſten Keime einer ebionitiſchen Häreſie bilden, zwiſchen den Jahren 50 und 60 aber die erſten Keime einer häretiſchen Gnoſis. Die Keime entwickeln ſich dann aber langſam, lange niedergehalten von der Macht des apoſtoliſchen Geiſtes, bis ſie erſt am Ende des apoſtoliſchen Zeitalters im Stillen gereift ſind, und nun in entwickelten Partheien und Syſtemen hervorbrechen. Das hat hiſtoriſchen Sinn. Nun aber werden die Häreſieen dem Kirchlichen von der Tübinger Schule eingeordnet. Der Ebionitismus wird zu dem Range des Urchriſtenthums erhoben, und zur Unterlage des Paulinismus gemacht; der Gnoſtizismus hat ſodann die Ehre, ſich als Reformation zu dem Syſtem des Apoſtels Paulus zu verhalten, und muß ſogar die Baſis abgeben für die Logoslehre des vermeintlichen Johannes; obwohl ſich dieſe in ebenſo beſtimmten Widerſpruch gegen den Gnoſtizismus befindet, wie der Paulinismus zu dem Ebionitismus. Das ſind Periodenfolgen, Baſen und Stufen, wie ſie ſich nur in einer durchaus verwirrten kritiſchen Phantaſiewelt aufthürmen konnten; in der Wirklichkeit nimmermehr.

Die Folge dieſes dreifachen Kopfüberwerfens der wirklichen Verhältniſſe iſt natürlich ein gränzenloſes Chaos, worin nur die kritiſche Phantaſie Weg und Steg zu finden im Stande iſt. Hat man aber erſt ſo die Geſchichte bis in den Grund zerſtört, welche das Heilmittel aller Geſchichte und Geſchichtlichkeit iſt, wie muß es allmälig der Folgezeit ergehen, und wie den geſchichtlichen Grundverhältniſſen der Gegenwart ſelbſt. Dieſe Thätigkeit involvirt nichts Geringeres, als die Zerſtörung der Geſchichte.

Das zweite falſche Reſultat dieſer kritiſchen Vorausſetzung iſt ein Genus scribendi, und als Frucht derſelben eine Pſeudologie, wie Styliſtik und Literatur ſonſt kein Beiſpiel dafür aufzuweiſen haben*). Ueber dieſe neue Form

*) Hieher gehört: Köſtlin, die pſeudonyme Literatur der älteſten Kirche, ein Beitrag zur Geſchichte der Bildung des Canons. Jahrgang 1851, 2.

der Schriftſtellerei, die nicht Geſchichte ſein ſoll und doch auch nicht Dichtung, hat ſich Zeller in ſeinen Abhandlungen über die Apoſtelgeſchichte an verſchiedenen Stellen geäußert. „So wenig eine ſolche Schrift (eine Evangelienſchrift nämlich) ein einfacher geſchichtlicher Bericht iſt, bemerkt Zeller gegen Volkmar, ſo wenig iſt ſie auch ein freies und intereſſeloſes Kunſtwerk, ſondern ſie iſt weſentlich eine religiöſe Lehrſchrift. Was ſie erzählt, das erzählt ſie nicht bloß, um die Wißbegierde durch eine wirkliche oder poetiſch ausgeſchmückte Geſchichte zu befriedigen, ſondern ſie erzählt es als einen für das religiöſe Glauben und Handeln maßgebenden Vorgang. In dieſem Sinne ſind die Evangelien jederzeit von der Kirche benutzt worden; aus dieſem Intereſſe ſind ſie auch urſprünglich entſtanden.“ Dieſe Inſinuation iſt der Wahrheit durchaus nicht gemäß. Das kirchliche Bewußtſein ging ſtets von der wohlbegründeten Annahme aus, daß in den Evangelienſchriften die Geſchichte in ihrer reinen Wirklichkeit zugleich Lehre ſei, und umgekehrt. Statt dieſer Identität aber ſetzt Zeller mit ſeinen Genoſſen einen unendlichen Bruch zwiſchen der wirklichen Geſchichte und dem Lehrbedürfniß voraus, und dieſen Bruch ſoll die Apologetik nur durch eine die Geſchichte willkürlich umändernde, d. h. fälſchende Schreibweiſe auszugleichen unternommen haben. Die Berufung auf die Analogie der platoniſchen Dialoge, welche die Geſchichte des Sokrates für das Lehrbedürfniß umdeuten, ſteht dem Kritiker nicht zu, da wir es offenbar hier mit Kunſtwerken zu thun haben, welche eine weſentlich idealiſtiſche Schule producirt, und da er ſich die Auffaſſung der Evangelienſchriften unter dem Geſichtspunkte des Kunſtwerks gegen Volkmar ſelber verbeten hat. Wie weit aber die Befugniſſe des Lehrzwecks den Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte führen ſollen, darüber belehrt er uns durch die Erklärung des Umſtandes, daß ſich Lukas in der Apoſtelgeſchichte durch einen Bericht in der erſten Perſon: Wir — ſelber mit einführt. „Weit eher, ſagt er, erklärt ſich der fragliche Umſtand, wenn wir annehmen dürfen, der Verfaſſer habe nicht wirklich zu den Begleitern des Paulus gehört, er wolle ſich nur durch den Gebrauch der erſten Perſon für einen ſolchen ausgeben.“ Dieſe grobe Täuſchung der Leſer hätte alſo auch mit zum Lehrzweck gehört. „Der Verfaſſer, erklärt er ſich näher, hätte alſo die erſte Perſon in einem älteren Berichte vorgefunden, und dieſen in der Abſicht, ſich mit dem älteren Berichterſtatter zu identificiren, angenommen; daß ihm dieſe Abſicht ſehr gut gelungen wäre, zeigt der Augenſchein, denn jenes Wir iſt ja bis heute die Hauptſtütze derer, welche die Augenzeugenſchaft des Verfaſſers behaupten.“ So hätte alſo die Pfiffigkeit jener apoſtoliſchen „Lehrſchriftſteller“ erſt im 19. Jahrhundert den Meiſter gefunden, welcher hinter ihren einfachen Kunſtgriff gekommen wäre. Gleichwohl läßt Zeller ſeinen Schriftſteller deswegen nicht im Mindeſten

fallen. „Es liegt in der Natur der Sache," heißt es an einem andern Ort, „daß der reine hiſtoriſche Sinn, und eben damit auch die Scheu vor literariſcher Unterſchiebung um ſo mehr zurücktritt, je ausſchließlicher der Einzelne von einem anderweitigen Intereſſe beherrſcht iſt; auch zeigt die Erfahrung zur Genüge, daß gerade auf dem Gebiete der religiöſen Literatur die Unterſchiebung von Schriften beſonders häufig war, und daß weder die altjüdiſche und altchriſtliche Zeit überhaupt, noch auch insbeſondere die Schriften unſeres Canons von dieſer Regel auszunehmen ſind. Die landläufigen Vorwürfe vollends, daß bei dieſer Anſicht die „heiligen" Schriftſteller zu Betrügern, Fälſchern u. ſ. w. gemacht würden, verdienen kaum noch eine Widerlegung; wer ſich noch nicht ſo viel klar gemacht hat, daß man vernünftiger Weiſe einen Schriftſteller nicht ſchon vor der Unterſuchung heilig ſprechen kann, wer mißliebige wiſſenſchaftliche Ergebniſſe vor aller Prüfung durch moraliſche Abſchreckung vernichten möchte, mit dem iſt eine wiſſenſchaftliche Verſtändigung kaum zu hoffen. Es handelt ſich ja aber überhaupt hier nicht um Betrug, oder Fälſchung, ſondern ganz einfach um die Frage, ob der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte für die Verbreitung ſeiner Schrift ein Verfahren befolgt hat, von dem ſich durch eine Menge der ſchlagendſten Beiſpiele darthun läßt, daß ihm in jener Zeit und in jenem Kreiſe durchaus nicht die Bedenken im Wege ſtanden, die es uns machen würde, und daß es damals vielfach auch von Solchen befolgt wurde, an deren Moralität zu zweifeln wir durchaus keinen Grund haben." Als Beiſpiel führt Zeller in der Note den Fall an, daß im Jahre 1534 ſelbſt der rigoriſtiſche Farel einen pſeudonymen Bericht über die Disputation mit Fürbity publicirte, der ſich in der Vorrede als das Werk eines katholiſchen Notars in Genf gibt, und zur Beglaubigung dieſes Vorgebens den von Farel verachteten Fürbity lobt" (Kirchhofer, W. Farel 1, 182). Es wäre der letztere Fall allerdings nicht der erſte, in welchem eine fanatiſche Stimmung, wie von ſolcher wohl der wackere Farel überhaupt nicht frei war, in polarer Wechſelwirkung ſtand mit der Liſt. Solche Beiſpiele aber auf die Schriftſteller der apoſtoliſchen Zeit zu übertragen, dazu iſt Keiner berechtigt. Haben etwa die neuteſtamentlichen Schriftſteller ſich auf die Zeugniſſe der altteſtamentlichen Apokryphen mit geſtützt? Die vereinzelte Beziehung des Briefes Judä auf eine traditionelle Weiſſagung Henochs wird nicht hinreichen, um eine Bejahung dieſer Frage zu begründen. Der Apoſtel Paulus bezeichnet 2. Theſſ. 2 die etwaige Unterſchiebung von Briefen in ſeinem Namen als ein Werk der Verführung. Der Schluß der Apokalypſe ſpricht ſich mit furchtbarem Ernſt gegen Fälſchungen des urſprünglichen Schriftworts aus. So dachte über dieſen Punkt das apoſtoliſche Jahrhundert. Wie das zweite Jahrhundert darüber dachte, dafür hat Tertullian (de batismo Cp. 17) ein Zeugniß auf-

bewahrt. Ein Presbyter in Kleinasien, welcher die apokryphische Schrift: Geschichten des Paulus und der Thekla verfaßt hatte, wurde überführt und bekannte, erklärte aber dabei, er habe das gethan aus Liebe zum Paulus.*) Die Männer, welche diesen Presbyter der Kirchenzucht unterwarfen, liefern den hinlänglichen Beweis, daß neben der allerdings vorhandenen Apokryphen bildenden Thätigkeit des 2. Jahrhunderts ein kritischer Geist der Wahrheit in der Kirche vorhanden war, welcher diese Produktionen mißbilligte und verwarf. Daß aber dieser Geist den eigentlichen Kern des kirchlichen Lebens repräsentirte, das hat sein Sieg über die Apokryphen, die Ablösung derselben vom Canon bewiesen. Im dritten Jahrhundert ist es besonders die kritische Thätigkeit eines Origenes, welche für die Gegenwart dieses Geistes Bürgschaft leistet, und wohl noch mehr die eines Julius Afrikanus, welche selbst den Origenes über unkritisches Verfahren zurechtweist.**) Im vierten wieder repräsentirt Eusebius diesen kritischen Sinn der Kirche. Hätten wohl die sogenannten Antilegomena mehrere Jahrhunderte unter dieser Rubrik stehen können, wenn die Versetzung der apokryphischen Thätigkeit in das Centrum der Urkirche, wie sie die Tübinger Schule beabsichtigt, irgendwie begründet wäre.

Indessen thut man dem Genus scribendi, welches Baur und seine Genossen erfunden haben, noch zu viel Ehre an, wenn man es als apokryphische Schriftstellerei in dem gewöhnlichen Sinne bezeichnet. Ein Theil der Apokryphen besteht offenbar aus eigentlichen Lehrschriften, wie z. B. der Hirt des Hermas, sofern man eine Zeit lang für diesen den Anspruch erhoben hat, er sei ein canonisches Buch. Ein anderer Theil gehört, wie die Judith und der Tobias des Alten Testaments, der religiösen Poesie an; so wohl namentlich die apokryphischen Evangelien, welche zur Verherrlichung der Kindheit Jesu dienen. Andere Schriften haben neben der poetischen zugleich eine dogmatische oder häretisch-dogmatische Tendenz, wie die Clementinen; allein diese tragen dann auch ihre polemische Absicht ziemlich deutlich an der Stirne; sie schleichen und schmeicheln sich nicht ein mit dem Ausdruck listiger Fälschung. Diejenigen aber, welche sich dann wirklich als Fälschungen in die Reihe der evangelischen Geschichtswerke und Lehrschriften einschleichen wollen, wie etwa die Akten des Paulus und der Thekla oder der dritte Korinther-Brief der armenischen Kirche, mögen allerdings häufig aus einem halb somnambulen, legendenhaften Bildungsgange hervorgegangen sein, welcher in frommer Einfalt meinte, diese oder jene scheinbare Lücke in der ächten apostolischen Literatur ausfüllen zu müssen; in ähnlicher Weise, wie im Mittelalter und noch in der neueren Zeit krankhafte visionäre Frauen

*) S. Gieseler I. 184.

**) S. Neander, Kirchengeschichte I, 3, S. 804.

die Leidensgeschichte Jesu ergänzt haben. Wie weit ab steht von diesem pathologischen einfältigen Bildungsdrang jener combinatorische, politisch bewußte Geist der Fälschung, wie er nach den Tübingern nicht nur die neutestamentliche Literatur hin und wieder soll verunreinigt, sondern größtentheils mit großen schöpferischen Gaben erzeugt haben. Jedenfalls würde der Verfasser der pseudoisidorischen Dekretalen im neunten Jahrhundert neben den Verfassern dieser falschen Urschriften der Kirche bei allem Abscheu der neueren Zeit, welcher auf seinem Namen lastet, als ein halber Heiliger dastehen. Denn dieser wirkte doch nur fälschend auf die äußere Gestalt der Kirche, ihre Verfassung ein; jene aber hätten den ewigen Wesensgehalt der Kirche selbst, den Bau der Wahrheit auf ein Fundament der Täuschungen gegründet. Eine Annahme freilich, die durch ihren innern Widerspruch in sich selber zusammenstürzt.

Fassen wir nun aber auch das Resultat dieser pseudologischen Thätigkeit ins Auge.

Was die Evangelien betrifft, so ist nach Baur „das Matthäus-Evangelium zwar das relativ ursprünglichste und glaubwürdigste unserer canonischen Evangelien, aber wir dürfen nicht vergessen, daß es in seiner jetzigen Form für uns selbst schon durch ein Medium hindurchgegangen ist, das wir nicht mehr zu durchschauen im Stande sind. Auch dieses Evangelium ist schon ein sekundärer Bericht, dessen Verhältniß zu dem objektiven Thatbestande nur annäherungsweise bestimmt werden kann." *) Das also ist das Schicksal des grünen Holzes. Der Charakter des Markus-Evangeliums ist nach demselben ein indifferenter und neutraler, und insofern auch ein vermittelnder und versöhnender. „Bezeichnend hätte so die katholische Kirche, um diese neutrale Stellung anzudeuten, dem Evangelium den Namen des Markus vorgesetzt, da er beides zugleich gewesen sein soll, sowohl Dollmetscher des Apostels Petrus, als Begleiter des Apostels Paulus." **) Das canonische Lukas-Evangelium ist die Ueberarbeitung eines ursprünglichen paulinischen Lukas-Evangeliums, und ist mit der Apostelgeschichte als vermittelnde Tendenzschrift zusammenzufassen." ***) Nach Zeller fällt die Abfassung und Verbreitung der pseudolukanischen Schriften wahrscheinlich in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts, etwa in die Zeit um das Jahr 120. Was das Johannes-Evangelium betrifft, so ist es Eins mit der Logosidee, welche nach Baur erst auf die Gnosis folgt, und im Laufe des zweiten Jahrhunderts mit dieser in Bewegung kommt. Von seinem Werthe kann es freilich durch alle

*) Baur, kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien. S. 620, 21.
**) D. a. W. S. 567.
***) D. a. W. S. 521.

Resultate der Kritik nichts verlieren; „nur das kann die Kritik, ohne sich in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst zu verwickeln, nie zugeben, daß es das Wort des Apostels Johannes ist; der schöpferische Geist aber, der es aus sich geboren, ist derselbe, mag das Individuum, das das Subject dieses Geistes war, so oder anders geheißen haben." *) So stände es denn nach dieser Kritik mit dem Evangelium überhaupt, wie aber mit dem Apostolos? Der erste Brief des Petrus ist nach Schwegler**) keine Schrift des Apostels Petrus; natürlich der zweite noch weniger.***) Der Brief des Judas gehört nach demselben sicher dem nachapostolischen Zeitalter an;†) ebenso der Brief des Jacobus.††) Der Hebräerbrief gehört nach Schwegler mit dem Colosser- und Epheserbrief einer zusammenhängenden christologischen Entwickelungsreihe an, welche eine nachapostolische Entwickelungsphase des paulinischen Princips in der kleinasiatischen Kirche darstellt.†††) Was die johanneischen Briefe anlangt, so soll schon der erste nach Baur als ein unächtes Produkt dem angeblich unächten Evangelium desselben Verfassers nachgebildet sein.*†) Der Brief soll aber ohne Originalität sein, ohne kernhaften Gehalt: „es ist in ihm nicht einmal eine aus dem Evangelium genommene Idee auf selbständige Weise in einem tiefer gehenden Zusammenhang entwickelt. Was er enthält, sind einzelne aus dem reichen Inhalt des Evangeliums entlehnte Ideen und Sätze." Was nun die Pastoralbriefe des Paulus betrifft, so kann man sich nach demselben auf sie schon zum Beweise berufen, daß es in unserm Canon auch untergeschobene paulinische Briefe gibt.*††) Dieser Schlag trifft nun die kleinen paulinischen Briefe miteinander, nämlich die Briefe an die Epheser, an die Colosser, an die Philipper und an die Thessalonicher.*†††) Der kleine Brief an den Philemon muß mit den andern apostolischen Briefen aus der römischen Gefangenschaft fallen;†*) was ihn vollends zum Fall bringt, ist eben sein idealer Gehalt.

Nach der Verwüstung, welche die „moderne" Kritik auf dem Gebiete des Canon angerichtet, bleiben nur noch fünf Schriften als ächte stehen,

---

*) S. 386.
**) Das nachapostolische Zeitalter II, S. 3 ff.
***) I, S. 495.
†) I, S. 521.
††) I, S. 415.
†††) II, S. 286 ff.
*†) Zeller, Jahrbücher, 1848, III.
*††) Paulus 492.
*†††) S. 499.
†*) S. 476.

vor allem die Apokalypse, als die einzige Urkunde des ächten Urchristenthums oder vielmehr des ungebrochenen Ebionitismus.*) Johannes, der Repräsentant der Kirche der Zukunft wird hier zum einzigen literarischen Träger der Kirche der reinen Vergangenheit, der abgeschlossensten judenchristlichen Beschränktheit. Jedenfalls, wenn sie auch nicht von ihm selber wäre, ist sie das Denkmal seiner Denkart. Dieselbe Schule aber, welche da, wo sie es mit geschichtlichen Schriften zu thun hat, überall einen symbolischen Gehalt herauswittert, um damit die Geschichtlichkeit abzuthun, springt hier, da sie sich einer wirklich durch und durch symbolisch-allegorischen Schrift gegenüber gestellt findet, mit einem Male in das ganz entgegengesetzte Verhalten um. Die Apokalypse wird mehr als buchstäblich gedeutet, sie wird in jeder Weise ins Buchstäbelnde verzerrt, damit sie als das Dokument eines urchristlichen Ebionitismus dastehe. „Der zornige Gott," schreibt Schwegler, ohne Rücksicht auf Kap. 22, 1—6; „die Lobpreisung der ἔργα," ohne Ahnung von der Bedeutung der Stelle 2, 4; „die juridisch abgemessene Vergeltung," ohne alles Verständniß für die sieben Bußposaunen, die sieben Donnerstimmen und das ewige Evangelium; „die Propheten an der Spitze der Gemeinde," ohne irgend eine Erwägung der episkopalen Natur der sieben Sendschreiben an die sieben Vorsteher, welche einem Andern fast schon in das Erzbischöfliche hinüberzuspielen scheinen könnte. Die „Nachbildung der Propheten," mit vollendeter Verkennung der Eigenthümlichkeit der Apokalypse. Die „Identificirung des Christenthums mit dem Judenthum" — ohne alle Erwägung, daß selbst Paulus in einer Lehrschrift das lebendige Christenthum als wahres Judenthum bezeichnen kann (Röm. 2, 29). Doch genug! An den ächten Johannes mit seiner Apokalypse schließt sich dann nach der Baurschen Schule der ächte Paulus an mit dem Galaterbrief, den beiden Korintherbriefen und dem Römerbriefe. Indessen muß auch von dem letzten das 15. und 16. Kapitel fallen. So ragen fünf Säulen über das pseudologische Trümmerwerk empor, von denen die höchste ebenfalls noch in ihrer Spitze zerschlagen ist; und von denen die älteste in wankender Haltung über die vier andern sich zu stürzen droht. Wie feindselig nimmt sich die Stellung zwischen einer Apokalypse von der Baurschen Anschauung und den vier paulinischen Briefen aus.**)

Wir wissen nicht, welches gemüthliche Interesse die Kritik haben konnte, diesen Ueberrest anzuerkennen; das kritische Interesse aber fällt in die Augen. An der Aechtheit der Apokalypse soll sich die Unächtheit der übrigen Jo-

*) S. Schwegler II, S. 249. Baur.

**) Die weitere Fortsetzung des Zerstörungsprozesses durch Bruno Bauer übergehen wir.

hanneiſchen Literatur erweiſen. Der Galaterbrief und die beiden Korintherbriefe erfahren eine ähnliche Manipulation wie die Apokalypſe, um einerſeits gegen die übrigen pauliniſchen Briefe, namentlich die chriſtologiſchen gekehrt zu werden; andererſeits gegen die Apoſtelgeſchichte und den geſchichtlichen Theil des Neuen Teſtaments. Der Römerbrief aber verdankt ſein Beſtehen beſonders dem Umſtande, daß ſich ihm mit einiger Dreiſtigkeit ein Schein abnöthigen läßt, als ſei er an eine ebionitiſche Gemeinde in Rom geſchrieben und habe den Zweck, ihre judenchriſtlichen Anſichten zu bekämpfen.

Indeſſen kehrt ſich für die wirkliche und tiefergehende Einſicht in dieſe Schriften die Sache um. Der wirklich johanneiſche Gehalt der Apokalypſe fordert das Evangelium und die Briefe des Johannes zurück; und mit dem vierten Evangelium mittelbar die drei andern. Der Galaterbrief in ſeinem unverdrehten Bericht Kap. II. beſtätigt die Apoſtelgeſchichte. Die Verhältniſſe der Korintherbriefe vollends ſind der Apoſtelgeſchichte ganz entſprechend. Der chriſtologiſche Gehalt aber, welcher ſich in den anerkannten Briefen des Paulus findet, iſt ſchwer genug, um auch die chriſtologiſchen Briefe im engeren Sinne mit durchzuziehen. Wer aber den paſtoralen Paulus aus den Korintherbriefen kennen gelernt hat, kann ihn auch in den eigentlichen Paſtoralbriefen nicht mehr verkennen.

Doch wir haben hier noch einen Blick zu werfen auf die weiteren pſeudologiſchen Ergebniſſe der Tübinger Kritik im Gebiete der apoſtoliſchen Väter. Die Schriften dieſer Väter ſind durchaus von ſehr zweifelhafter Aechtheit, ſagt Baur. *) „Der Hirt des Hermas iſt ein ebionitiſches Produkt aus der römiſchen Kirche zu Anfang des zweiten Jahrhunderts; der dem Barnabas zugeſchriebene Brief hat eine mehr alexandriniſche Richtung, der Brief des römiſchen Clemens an die Korinthier, nebſt einem Bruchſtück aus andern, einen vermittelnden Charakter. Als eines der älteſten Denkmale des chriſtlichen Alterthums könnte man ihn ohne Bedenken für eine Schrift des römiſchen Clemens halten, hätte nur nicht die Sage dieſen Clemens zu einer mythiſchen Perſon und ſeinen Namen zum Träger einer eigenen Claſſe von Schriften gemacht u. ſ. w.“ Ein ſchönes Argument! „Die ignatianiſchen Briefe ſind auch in der kürzeren Recenſion unläugbar eine unächte, im Geiſte des pauliniſchen Chriſtenthums verfaßte Schrift aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Selbſt der übrigens für die Dogmengeſchichte ganz unwichtige Briefs Polycarps kann nicht für ächt gehalten werden.“

Alſo Pſeudomathäus, Pſeudomarkus, Pſeudolukas, Pſeudojohannes, Pſeudopaulus, Pſeudopetrus, Pſeudojakobus und Pſeudojudas, demnächſt Pſeudohermas, Pſeudobarnabas, Pſeudoclemens, Pſeudoignatius und Pſeudo-

*) Dogmengeſchichte S. 73.

polycarp: dieſe zwiefache Pſeudologengruppe hat nach der Baurſchen Schule faſt den ganzen Beſtand jener Schriften geliefert, an denen ſich die Urkirche namentlich im zweiten Jahrhundert erbaut hat. Dann aber geſchieht ein großes Wunder. Vor Juſtin dem Martyrer und den übrigen Apologeten tritt auf einmal die Pſeudologie in den obſcuren Hintergrund apokryphiſcher Thätigkeit zurück; und das iſt um ſo wunderſamer, da es gerade das apologetiſche Intereſſe geweſen ſein ſoll, welches die Pſeudologie hervorgetrieben.

Das letzte falſche Reſultat dieſer Kritik beſteht aber darin, daß ſie durch ihr deſtruktives Verfahren mit allen Mitteln der Idealiſterei und Sophiſtik auch die ächte Kritik ſelbſt für lange in Mißkredit gebracht hat. Ihr eigenes Thun aber iſt der offenbarſten Selbſtauflöſung verfallen. Die Laſt des Widerſpruchs, welche ſie auf das apoſtoliſche Zeitalter zu wälzen geſucht hat, iſt auf ſie ſelbſt zurückgefallen.

Faſſen wir die Kritiker der bezeichneten Richtung in ihrer Geſammtheit ins Auge, ſo iſt die Maſſe der wechſelſeitigen Widerſprüche zu einem Dornenwald geworden, durch welchen die Gewißheit nicht mit der Art vereinzelter Widerlegung ſich Bahn machen kann, ſondern nur dadurch, daß ſie ihn mit der Fackel der Wahrheit in Brand ſetzt. Man faſſe nur die Knotenpunkte ins Auge, über denen ſich die Widerſprüche buſchartig angeſetzt haben: die verſchiedenen Reſultate über den Matthäus, über den Markus und Lukas, beſonders über den Johannes. In der Apoſtelgeſchichte iſt namentlich der Berichterſtatter zu einem ſolchen Kryſtalliſationspunkte der Widerſprüche geworden. Welcher Zwieſpalt thut ſich hin und wieder auf zwiſchen Strauß und Gfrörer, zwiſchen Strauß und Strauß ſelbſt in Beziehung auf das Johannes-Evangelium; zwiſchen Gfrörer und Weiße, zwiſchen Bauer und Baur, zwiſchen dem ſächſiſchen Anonymus und den Tübingern! Wie verſchieden ſind innerhalb dieſer Schule ſelbſt die Reſultate über das Verhältniß zwiſchen dem kanoniſchen Evangelium des Lukas und dem Evangelium des Marcion! Es mangelt uns leider noch an einer Tabelle, welche dieſen Wirrwarr der Reſultate der neueren Kritik überſichtlich darſtellt.

Man darf ſich aber nicht verwundern, wenn dieſer Prozeß des Widerſpruchs fortgeht bis zur Selbſtauflöſung des einzelnen Kritikers ſelbſt in eignen Widerſprüchen. Tholuck hat z. B. ſeiner Zeit das Widerſprechende in den kritiſchen Kanones von Strauß klar nachgewieſen.

Ein merkwürdiges Beiſpiel des Selbſtwiderſpruchs begegnet uns bei Strauß in Beziehung auf die Geiſtesentwicklung Jeſu. In den friedlichen Blättern des Verfaſſers heißt es in der zweiten Abhandlung: Vergängliches und Bleibendes im Chriſtenthum (S. 109), wie folgt: Mit Recht hat ein ſcharfſehender Verſtorbener einen Hauptunterſchied menſchlicher Naturen und Begabungen darin gefunden, daß die Einen Trieb und Beruf empfinden, aus

sich heraus zu gehen, und was in ihnen lebt, in Werken der Kunst oder Wissenschaft, in Thaten des Kriegs oder Friedens objectiv darzustellen; die Andern aber, in sich selbst verbleibend, vor Allem dahin strebend, ihr Inneres in sich einstimmig zu machen, dessen verschiedene Kräfte zu üben und auszubilden, und so ihr eignes Leben zu einem reichen und harmonischen Kunstwerk zu gestalten.

Naturen der ersteren Art werden über dem äußeren Gestalten leicht das innere Leben vernachlässigen u. s. w.

Ganz anders jene nach Innen gewandten Naturen. Ihre ganz Eigenthümlichkeit beruht auf einer gewissen Gleichmäßigkeit der nach allen Seiten reichen Begabung. — Bei dergleichen, sich selbst und der inneren Vollendung ihres Wesens zugekehrten Menschen wird man immer eine innige Frömmigkeit finden. — Ebenso nun aber, wie alle in sich gekehrten Naturen fromm sind, gehören alle Heroen der Frömmigkeit, namentlich alle Religionsstifter, so weit sie dieses sind, der Classe derjenigen Naturen an, welche vor Allem der harmonischen Gestaltung ihres eigenen Innern zugekehrt sind. — Im vollsten und höchsten Sinne nun aber gehört Christus dieser Classe von Naturen an. — Seine eigenthümliche Würde gründet sich einzig auf das innere Verhältniß seines Gemüthes zu Gott.

Dagegen heißt es im Leben Jesu 1. Thl., S. 285. (Ueber den zwölfjährigen Jesus.)

Wir können uns nicht dazu verstehen, das Bewußtsein seiner messianischen Bestimmung schon so früh in Jesu entwickelt zu sehen. Denn wenn zwar das Bewußtsein einer mehr *subjectiven* Bestimmung, wie zum Dichter, Künstler u. dgl., wobei Alles auf die schon frühzeitig empfindbare, innere Begabung des Individuums ankömmt, möglicherweise sehr frühe aufgehen kann, so ist doch eine *objective* Bestimmung, in welcher die Verhältnisse der gegenständlichen Wirklichkeit einen Hauptfactor ausmachen, wie die Bestimmung zum Staatsmann, zum Feldherrn, zum Reformator einer Religion schwerlich auch dem begabtesten Individuum jemals so früh klar geworden. — Eben zu der *letzteren* Art aber gehört auch die Bestimmung zum Messias.

Derselbe Kritiker, welcher seinem philosophischen Standpunkte gemäß hin und wieder die teleologische Betrachtung bekämpft, kann nicht aufhören, nach den Zwecken zu fragen, wenn von den Träumen eines Joseph, des Pflegevaters Jesu oder von der Offenbarung der Ankunft Christi für den Simeon im Tempel die Rede ist. *)

*) In ähnlicher Weise widerspricht er sich in seiner Dogmatik z. B. da, wo er die kirchlichen Begriffe der göttlichen Allwissenheit und der göttlichen Weisheit kritisirt.

Lechler in seiner gekrönten Preisschrift: das apostolische und nachapostolische Zeitalter, weist dem Doctor Baur den Widerspruch nach, daß er S. 485 seines „Paulus“ behauptet hat: der eigentliche Schwerpunkt des christlichen Bewußtseins falle für den Paulus in die Gegenwart, oder in die gegenwärtige Versöhnung durch Christum; S. 613 dagegen, der eigentliche Schwerpunkt falle bei Paulus in die Zukunft. *)

„Während Baur in dem Briefe an die Philipper genauere Andeutung über dessen Veranlassung vermißt, und mit wegen dieses angeblichen Mangels an geschichtlicher Motivirung, an Concretem und Speciellem, die Aechtheit des Briefes bezweifelt, muß beim Briefe an Philemon gerade die so specielle, so „singuläre“ geschichtliche Motivirung Verdacht erregen.“ **)

Ein fleißiger Sammler würde wohl leicht eine reiche Ausbeute solcher Zeichen der dialektischen Selbstauflösung auf dem Felde der genannten Kritik zusammenbringen, denn es ist das ironische Gericht des Geistes der Wahrheit, daß diese Kritik, welche den Geist der kanonischen Schriftstellerei überall der Fälschung beschuldigt, sich durch die Offenbarung ihrer eigenen Zerfallenheit mit der Wahrheit (ihres eigenen ψεῦδος) sich selber kritisiren muß.

Aus dem bezeichneten Charakter der pseudodogmatischen Kritik ergibt sich, daß es nicht nur verlorene Mühe wäre, wenn man derselben bis in alle ihre einzelnen Bedenken, Einreden und Entstellungen des wirklichen Sachverhaltes nachgehen wollte, es wäre am Ende wider die Wahrheit und wider den Anstand, wenn man jeder Nergelei, womit eine dogmatisch verschuldete Impotenz, den Geist der Einheit in der Offenbarung zu fassen, unaufhörlich an den Productionen desselben herumarbeitet, Antwort gäbe unter der gutmüthigen Voraussetzung, als habe man es mit den gewichtigen Bedenken der christlichen Geisteskritik selbst zu thun. Nur da, wo die Schwierigkeit nicht aus dem christlichen Princip selbst herausgezogen wird, sondern auch bei wirklicher Anerkennung desselben besteht, d. h. bei eigentlichen historischen Bedenken, kann man der genannten Kritik noch um der Sache selbst willen Rede stehen. In Bezug auf die charakteristischen Einreden der principiell zerrütteten Kritik mag es genügen, die Haltlosigkeit derselben in einzelnen signifikanten Beispielen nachzuweisen.

---

*) S. d. a. Schrift S. 19.

**) D. a. W. S. 20.

§. 6.

Die Prüfung der neutestamentlichen Quellen.

1. Die drei synoptischen Evangelien.

Die Hauptanstöße, welche man gegen die Aechtheit der drei synoptischen Evangelien erhoben hat, lassen sich auf zwei reduciren; es sind erstlich die Wunder, zweitens das selbst wieder wunderbar erscheinende Verhältniß ihrer gemeinsamen und ihrer verschiedenen Züge.

Ueber den ersten Anstoß *) verlieren wir kein Wort, da er als Anstoß an dem christlichen Princip selbst erkannt werden muß. Was das zweite Bedenken betrifft, so glaubt der Verfasser in der Schrift über das Leben Jesu einen Beitrag zur Lösung desselben geliefert zu haben mit der Geltendmachung des Gesetzes, daß sich auch in der evangelischen Geschichtsschreibung die volle Einigung des allgemeinen und des individuellen Lebens, welche der Charakter des Christenthums sei, wieder abspiegeln müsse. Jeder Evangelist hat die Geschichte des Heils einerseits nach ihrer allgemeinen geistigen Gestalt in der kirchlichen Erinnerung, andererseits nach dem bildenden Princip der individuellsten Selbstanschauung, des individuellsten Selbstgenusses dargestellt. Auch nach dieser Erinnerung geht freilich die triviale Ansicht, welche die Evangelisten zu Notaren bloßer Geschichten macht, größtentheils ihren Gang fort; Rudolph Stier indeß hat in seiner Einleitung zu den Reden des Herrn Jesu, zweite Auflage, die Tragweite des aufgestellten Gesetzes zu würdigen gewußt.

2. Das vierte Evangelium.

Die Anstöße, welche man gegen die Aechtheit des vierten Evangeliums überhaupt anführt, lassen sich unter drei Kategorien bringen: sie sollen sich nämlich ergeben aus dem Verhältniß des vierten Evangeliums zu den drei ersten Evangelien, zu der Apokalypse und zu sich selbst, oder aus seinem eigenthümlichen Charakter. Was die Differenz zwischen Johannes und den drei Synoptikern betrifft, so stellt sich die Sache nach Weiße einfach so, der Christus des Johannes ist ein anderer, als der der ersten Evangelisten. Man kann die Behauptung in dem Sinne zugeben, daß der Christus jedes Gläubigen, sofern er wahrhaft lebendig erfaßt ist, in gewissem Betracht ein anderer sein muß; eben deswegen, weil er ein individuell Angeeigneter und

*) Baur, das a. W. S. 530: das Hauptargument für den späteren Ursprung unseres Evangeliums bleibt immer dies, daß sie jedes für sich, und noch mehr alle zusammen so Vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es unmöglich in der Wirklichkeit gewesen sein kann.

Angeſchauter iſt. Gleichwohl wird er eben darum auch in jedem Chriſten derſelbe ſein. Gleiches gilt von dem Verhältniß des johanneiſchen Chriſtusbildes zu dem Chriſtusbilde der Synoptiker. Dafür war eben der vierte der Johannes, daß er die Herrlichkeit Chriſti in dem reichſten und eigenthümlichſten idealen Glanze ſchaute. Keiner aber wird ſagen können, daß der Johannes im vierten Evangelium den Chriſtus überwiege. Wie ein Kind verhält ſich Johannes zu der Heldengeſtalt des angeſchauten Chriſtus; folglich iſt ſein Chriſtus auch derſelbe Chriſtus, den die Synoptiker mit einem minder reichen Maß idealer Subjectivität darſtellen. Hatte nun Johannes vorzugsweiſe die ideale Seite des Lebens Chriſti im Auge, ſo erklärt ſich daraus auch ſeine eigenthümliche Erinnerung für die Reden Jeſu, welche er mittheilt.

Das zweite Hauptbedenken machen nämlich unter dieſer Kategorie die johanneiſchen Reden Jeſu. Im Allgemeinen wird man aber wohl ſagen können, daß die Kritik dieſe Reden bis jetzt noch viel zu wenig gründlich verſtanden hat, um ein abſchließendes Urtheil über die Behaltbarkeit und Objectivität derſelben zu haben. Wenn man hier nämlich von Mangel an innerem Fortſchritt, beſtimmten Begriffen, von Wiederholungen und dergleichen redet, ſo zeigt man ſich wenig fähig, das Verhältniß dieſer Stärke der Erinnerungskraft eines Johannes abzumeſſen. Ein Jünger, der gerade für dieſe geiſtige Seite des Lebens Jeſu den Sinn kühner Hingebung hatte, mußte ohne Zweifel auch das Gedächtniß dafür haben; und es hindert uns nichts, anzunehmen, daß er von vornherein das, was ihm im Leben Jeſu das Wichtigſte war, in Memorabilien niederlegte und aufbewahrte. Daß aber Jeſus in dem inneren Heiligthum ſeiner vertraulichſten Mittheilungen und höchſten Aufſchlüſſe für die Jünger nicht in der Gnomen- und Gleichnißform redete, worin er, nach den Synoptikern, mit dem Volke verhandelte, dafür könnte man den Beweis leicht in den drei Evangelien ſelber finden (Matth. 13).

Die Verſchiedenheit nimmt allerdings ſchon eine concretere Geſtalt an, wenn wir die Thatſache ins Auge faſſen, daß die drei erſten Evangelien nur die letzte Feſtreiſe Jeſu darſtellen, während Johannes von verſchiedenen Feſtreiſen zu berichten weiß. Indeſſen würde dieſer Unterſchied zu Ungunſten der Genauigkeit der drei erſten Evangeliſten ausſchlagen, wenn der Unterſchied überhaupt nach einer Seite eine verdächtigende Wirkung haben könnte. Der Schein dieſer Wirkung wird aber nur ſo lange beſtehen, als man die Evangeliſten für weltliche oder äußerlich pragmatiſche Geſchichtsſchreiber hält, als man ihre Geſammtanſchauung, ihren Plan nicht erkannt hat. Sieht man aber, daß jeder die Elemente aus der geſchichtlichen Erfahrung und Tradition für ſein geſchichtliches Chriſtusbild ſo ausgewählt und geordnet

hat, wie es seiner individuellen Anschauung und Absicht entsprach, so läßt man Ansprüche fallen, welche man wohl an Geschichtsschreiber, die der fremde Stoff in seine Dienstbarkeit zwingt, nicht aber an solche, welche sich mit ihrem Stoffe Eins wissen, machen kann. Die Gesammtanschauung des Johannes hat es nun mit sich gebracht, daß er gerade mit den einzelnen Auftritten Christi bei den jüdischen Festen das Fortrücken des Kampfes zwischen Licht und Finsterniß bis zur Entscheidung bezeichnet sah; und damit wurde er in Einem Zuge ebenso zum geschichtlichen Ergänzer wie zum dogmatischen Vollender der Geschichte Jesu.

Wann wird man sich einmal durch das christologische Princip befreien lassen von der heillosen Alternative, entweder bloße Geschichte, oder bloß ideale Darstellung, Symbolik und Lehre?

Was die Auslassung der eigentlichen Abendmahlsstiftung bei Johannes betrifft, so kann sie in einem Evangelium am wenigsten auffallen, durch welches sich die Idee des Abendmahls von Anfang bis zu Ende hindurchzieht, und in welchem sie hin und wieder so mächtig hervortritt, wie im 6. und im 17. Kapitel. Wir werden dabei aber auch immer noch die Ansicht festhalten, daß mit dem neuen Gebot (ἐντολὴ καινή) Joh. 13, 34 nichts anders gemeint ist, als die Stiftung des Abendmahls. Der Moment der Abendmahlsfeier und der geistige Verlauf desselben sind zudem buchstäblich durch die Niederlassung zum Paschamahl und das Fußwaschen (Joh. 13) bestimmt angedeutet.

Zu einer eigentlichen und buchstäblichen Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern scheint es dann zu kommen bei der Angabe des Tages, an dem Christus das Paschamahl mit seinen Jüngern gehalten. Nach einzelnen Ausdrücken des Johannes nämlich hat es den Anschein, daß die Juden ihr Paschamahl nach dem Tode Jesu gehalten, während die drei ersten Evangelisten voraussetzen, Jesus habe das Paschamahl um die gesetzliche Zeit am Abend nach dem 14. Nisan mit den Juden gefeiert. Wir wollen uns nicht bei den weitläufigen Erörterungen der neueren Forschung über diese Frage aufhalten, da sich die Sache mit wenigen Worten erledigen läßt; in Beziehung auf die weitere Ausführung weisen wir auf früher Gesagtes zurück.

1) Joh. 13, 1 — 4 lesen wir mit Bleek: Vor dem Feste des Pascha — — steht Jesus vom Mahle auf und legt sein Gewand an. „Dann aber steht es in voller Kraft (bemerkt Ebrard in der neuen Auflage seiner wissenschaftlichen Kritik, S. 507, worin er sich zu der Ansicht Bleek's bekennt, daß hier eine Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes stattfindet), daß jenes letzte Mahl vor dem Paschafeste stattfand." Das allerdings steht fest, allein ein Trugschluß wäre es, wenn man daraus folgern

wollte, es habe etwa um 24 Stunden vor dem Anbruch des Festes stattgefunden. In dem Falle hätte Johannes wohl wenig Veranlassung gehabt, zu bemerken, die Festzeit sei noch nicht angebrochen. Wir nehmen also einfach an, daß er sagen wolle, bei der Vornahme des Fußwaschens war der 15. Nisan, d. h. die Zeit von 6 Uhr Abends noch nicht angebrochen. Wir nehmen also einmal bestimmt an, es war am 14. Nisan Abends um 5 Uhr.

2) Die Stelle Joh. XIII, 29 steht damit in Zusammenhang. Jesus hat zu Judas gesprochen: was du thun willst, das thue bald! Nun meinen Etliche, Jesus wolle ihm damit sagen, kaufe, was wir zum Feste bedürfen! oder er möge eine Beisteuer an die Armen entrichten. „Die Jünger, sagt man, hätten nicht mehr auf den Gedanken kommen können, Jesus wolle noch etwas für das Fest einkaufen lassen, wenn der erste Festsabbat schon (mit dem Sonnenuntergang nach dem 14. Nisan) eingetreten gewesen wäre. Denn von da an war es gesetzlich verboten, zu arbeiten und zu kaufen und verkaufen; ja selbst den Tag des 14. Nisan über hielten Viele das Handthieren für Unrecht. Daß der letztere Umstand dem jüdischen Satzungswesen angehört und also gar keine Bedeutung hat, versteht sich von selbst. Versetzen wir uns aber in die Mitte des Vorgangs, so hätte schwerlich ein Jünger denken können, der Herr treibe den Judas von der Ruhe des abendlichen Mahles auf, um schleunigst noch Einkäufe zu besorgen, wenn dafür nach der Annahme von Bleek und Ebrard noch ein voller, runder Tag zur Verfügung gewesen wäre. Denken wir uns aber, das Wort des Herrn: mache geschwind! wurde mit dem Ausdruck des dringendsten Mahnens etwa um ein Viertel vor 6 am 14. Nisan gesprochen, dann hatte die Deutung der Jünger Sinn und Verstand. Einige dachten dann, die kurze Frist werde unter der Bedingung höchster Eile noch für einen bescheidenen Einkauf ausreichen. Andere dagegen meinten, vielleicht eben wegen der Kürze der noch übrigen Zeit, Judas solle nur schnell noch einen Beitrag in den Gotteskasten werfen. War für dieses kleine Geschäft noch ein ganzer Tag von 24 Stunden übrig, wir sagen es noch einmal, dann war nicht die mindeste Veranlassung für die Etlichen da, bei dem dringenden Wort des Herrn an ein schleuniges Fortschicken des Jüngers von der Mahlzeit zu denken.

Johannes hätte uns also demzufolge einfach die Anschauung geben wollen, Jesus habe mit den Jüngern einen Theil der Feier, die Paschafeier im engeren Sinne, schon vor 6 Uhr an dem gesetzlichen Abend gehalten, dann aber mit dem Anbruch der Nacht (oder nach 6 Uhr) habe die neutestamentliche Feier der neuen Stiftung (der ἐντολὴ καινὴ) stattgefunden.

Offenbar gewinnen die Zeitbestimmungen die höchste Bedeutsamkeit, wenn wir sie in dieser Weise unmittelbar an den Anfang des Festabends

heranrücken; während sie in dem andern Falle, bei dem Zwischeneinfallen eines ganzen Tages, alle Bedeutung verlieren.

3) Joh. XVIII, 28 berichtet Johannes von den Juden, sie hätten an dem Morgen des Tages der Kreuzigung nicht mit Jesu in das Prätorium gehen wollen, um sich nicht zu verunreinigen, damit sie das Pascha äßen (ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα). Wir haben im ersten Theil der Schrift über das Leben Jesu (S. 192) die Ansicht aufgestellt, der bezeichnete Ausdruck habe sich für die Juden allmälig abgeschliffen zu dem Begriff: die Pascha-feier halten, wie z. B. bei den Katholiken sogar das Fasten heißen kann Fischessen, Wieseler's Ansicht,*) der Ausdruck heiße: die Paschafestzeit durch Theilnahme an den gesetzlichen Speisen (τὰ ἄζυμα) und Mahlzeiten (also namentlich an der Chagiga am 15.) feiern, die er durch die Stelle 2. Chronika XXX, 22: sie aßen das Fest 7 Tage — belegt, ist mit unserer Erklärung nicht zu verwechseln. Wieseler sagt ausdrücklich: „wenn die Juden nach Anbruch des Pascha am Morgen des 15. Nisan nicht ins jüdische Richthaus gehen in der Absicht, das Pascha zu essen, so versteht es sich von selbst, daß sie damit das noch übrige Pascha, das Pascha mit Ausschluß des 14. Nisan, also namentlich die Theilnahme an der Chagiga meinen können." Was daher zur Widerlegung von Wieseler's Ansicht angeführt worden ist, trifft die von uns aufgestellte nicht. Wieseler findet den uneigentlichen Ausdruck in dem πάσχα; wir dagegen in dem φάγωσι. Für diese uneigentliche Bedeutung spricht aber, daß der Evangelist offenbar durch den Gegensatz (ἀλλα) die Begriffe, „damit sie sich nicht verunreinigten, und damit sie das Pascha äßen, als Wechselbegriffe bezeichnen will." Daß die Juden sich an dem Tage des Paschagenusses rein erhalten mußten, um diesen nicht zu annulliren, versteht sich wohl aus den Begriffen von levitischer Reinheit von selbst, während man bemerken muß, daß die Juden in dem Falle, wenn das Pascha erst am folgenden Tage (d. h. an dem gleichen Tage nach 6 Uhr) zu halten gewesen wäre, die Verunreinigung nicht hätten fürchten müssen. Denn dabei darf man wohl stehen bleiben, daß die Verunreinigungen der untersten Kategorie, wozu doch wohl das Betreten eines heidnischen Hauses gehörte, nur Einen Tag dauerten.**) Man hat dagegen eingewandt, sie hätten das Schlachten der Lämmer im Tempel doch schon am Nachmittage vor dem Paschatage übernehmen müssen, und würden sich da-

*) Chronologische Synopse S. 383.

**) Leben Jesu 1. B. S. 192. Die Frage: ob „ein so gelindes Gesetz" (wie das von Maimonides erwähnte, daß die Betretung eines heidnischen Hauses nur bis zum Sonnenuntergang verunreinige, schon zu Christi Zeit bestanden habe? scheint vorauszusetzen, die jüdischen Gesetze seien im Laufe der Zeit milder geworden.

für durch das Betreten des heidnischen Hauses verunreinigt haben. *) Indessen so wenig alle Juden in das Prätorium gehen konnten, so wenig waren alle Paschaesser dazu erforderlich, die Lämmer im Tempel zu schlachten.

4) Johannes XIX, 3 heißt es, die Juden haben auf die Abnahme der drei Gekreuzigten und ihre Beerdigung gedrungen, damit ihre Leiber nicht über den Sabbat am Kreuze hangen möchten, weil es der Rüsttag (παρασκευή) gewesen sei. Die Vertreter der Differenz behaupten nun, die παρασκευή müsse verstanden werden von dem Rüsttag auf den ersten Tag der Paschafeier; während wir mit Wieseler nach dem Vorgange von Anderen den Ausdruck als stehende Bezeichnung des Rüsttags vor dem Sabbat, hier also des Rüsttags vor dem ersten Sabbat der Paschazeit genommen haben. „Allerdings," entgegnet Ebrard, „konnte παρασκευή den Rüsttag des Wochensabbats, also den Freitag bezeichnen, und hat später in der byzantinischen Kirche geradezu die Bedeutung Freitag bekommen, allein aus der Stelle Jos. Antiquitäten 16, 9, 2 ergibt sich, daß er nicht an sich, sondern erst durch seine Beziehung auf den daneben erwähnten folgenden Tag jene Bedeutung hatte." Schwerlich wird man aber doch die erklärende Ausdrucksweise, welche Josephus den Griechen und Römern seiner Zeit gegenüber nöthig findet, als maßgebend bezeichnen können für die Frage, was bei den Juden conventioneller Ausdruck gewesen sei und was nicht. Das heißt, Josephus konnte sich nicht in der Ausdehnung wie Johannes conventioneller Ausdrücke bedienen. Die Entgegnung Ebrard's: Wer wird Joh. XIX, 42 übersetzen: „dorthin legten sie Jesum, weil das Grab nahe war, wegen des Freitags der Juden," rückt die Sache in ein durchaus falsches Licht, denn der Freitag und der Rüsttag, oder, wenn man will, der Vorsabbat, sind ja nicht von Weitem identisch. Für die Juden war der Freitag ein Sonnabend, vielmehr als der Samstag dies für uns ist. Man könnte nun allerdings die Bezeichnung Joh. XIX, 14 für sich allein als die bloße Bezeichnung des Rüsttags auf das Paschafest ansehen, wenn die Stelle für sich allein stände. Indessen wird sie eben durch die Stelle V. 31 hinlänglich erläutert. Hier wird nämlich nicht nur die Paraskeue auf den nachfolgenden Sabbat bezogen, sondern dieser Sabbat wird auch näher charakterisirt mit der Bemerkung: der Tag jenes Sabbats war groß, d. h. ein großer Feiertag. Da der erste Ostertag für die Juden jedes Jahr kam, so hätte es wohl für Johannes nicht nahe gelegen, die Festlichkeit dieses Tages besonders hervorzuheben. Anders verhielt es sich mit dem Falle, wenn der ordentliche Sabbat der Juden mit dem ersten oder auch dem zweiten Festtage zusammenfiel. Daraus wurde ein großer Sabbattag vor vielen andern. War es aber der zweite Paschatag, so lag es in der

*) Ebrard, S. 508.

Natur der Sache, daß dann für die Juden das Hauptgewicht des Festes von dem ersten auf den zweiten Sabbat fiel, womit dann der erste Festtag zur zweiten höheren Paraskeue wurde. Denn das will ebenfalls beachtet sein, daß Johannes auch nach unserer Ansicht noch eine Festparaskeue vor dem Pascha von dieser Paraskeue in dem Pascha oder der Paschazeit thatsächlich unterscheidet (Kap. XIII, 1; XIII, 27). Daß der erste Festtag, wenn er nicht zugleich Sabbattag war, für sich allein eine geringere Bedeutung hatte, als der Sabbat, ist klar; denn an ihm war es erlaubt, Speisen anzukaufen und zuzubereiten; dagegen nicht am Sabbattage. *)

Da auch die Vertreter der Differenz-Hypothese wohl in der Regel zugeben, Christus sei am Freitag gekreuzigt worden, so haben sie folgende Frage zu beantworten:

Wie konnte Johannes den ersten Festtag unmittelbar vor dem Festsabbat oder Festsamstage, der seiner Natur nach als Doppelfeiertag ein großer Festtag war, in einer besonderen Bemerkung als einen großen Tag des Sabbats hervorheben, ohne damit der Bedeutung jenes wirklichen großen Doppelfeiertags zu nahe zu treten?

Wir dagegen hatten nur die Thatsache zu erklären, daß der erste Festtag vor dem seiner Natur nach großen Doppelfeiertage für die Juden zu einer zweiten Paraskeue (denn eine erste vorhergehende Festparaskeue bei Johannes ist nachgewiesen) werden konnte. Natürlich war durch die wirklich am ersten Paschatag erfolgte Kreuzigung Christi, welche die Juden in ihrem Fanatismus nicht hatten vermeiden können und vermeiden wollen, der erste Festtag für diesmal noch mehr zur Paraskeue herabgesetzt. Es charakterisirt sie, daß sie nun um so mehr sich beeifern, ihre Sabbatstrenge in Beziehung auf den Festsabbattag geltend zu machen.

Daß sie aber in dem namenlosen Zelotismus, der sie fortriß, den ersten Feiertag zum Tage der Hinrichtung Christi haben machen können, dafür liegt der beste Beweis in der Thatsache, daß sie sich an dem großen Sabbat abermals durch ihre Leidenschaft hinreißen lassen, diesen Sabbat zu brechen, indem sie hingehen und das Grab Christi versiegeln.

Mit der letzteren Thatsache ist denn auch der Einwurf von Bleek und Ebrard erledigt, die Hinrichtung Christi am ersten Festtage sei unwahrscheinlich. **) Die bloße Unwahrscheinlichkeit als solche wiegt in diesem ganz außerordentlichen Falle nicht das Mindeste. Allerdings war diese Hinrichtung aufs Fest auch dem hohen Rathe noch kurz vor der Thatsache unwahrscheinlich (S. Matth. XXVI, 5). Den Nothfall aber, der hier einzutreten schien,

*) S. Wieseler, Chronol. Synopse S. 344 die Note.

**) Ebrard, S. 512.

behandelten sie dann nach der von Rabbi Akiba angeführten Regel, nach welcher schwere Verbrecher nach Jerusalem geführt wurden, um an einem der Hauptfeste vor den Augen des ganzen Volkes hingerichtet zu werden.

„Der gewichtigste Grund für die Richtigkeit der johanneischen Darstellung," sagt Ebrard, „liegt eben darin, daß auch bei den Synoptikern, obgleich dieselben in dem Bewußtsein standen, das letzte Mahl Jesu sei ein Paschamahl gewesen, sich dennoch unwillkürliche Spuren erhalten haben, daß das letzte Mahl Jesu einen Abend vor dem Paschamahl der Juden stattfand."

Der erste Grund soll darin liegen, daß nach Lukas XXIII, 56 die galiläischen Frauen, vom Begräbniß Jesu zurückkehrend, Specereien bereiten, aber den folgenden Tag über ruhen, der ein Sabbat war. Damit werde vorausgesetzt, der Tag der Kreuzigung Jesu sei kein Sabbat gewesen.

Allerdings nicht der Sabbat, wohl aber konnte er der Festtag sein, an dem es erlaubt war, Speise zu bereiten (2. Mos. XII, 16) und an dem überhaupt nur die eigentliche Dienstbarkeit ausgeschlossen war nach 3. Moses XXIII, 7, 8.

Der zweite Grund besteht darin, daß auch die Synoptiker, ebenso wie Johannes den Todestag Jesu als *παρασκευή* und *προσάββατον* bezeichnen (Matth. XXVII, 62, Mark. XV, 42, Luk. XXIII, 54). Daß aber diese Bezeichnung bei ihnen dieselbe Bedeutung haben kann, wie bei Johannes, wird noch zum Ueberfluß durch die Definition des Markus mit der *παρασκευή* und ein *προσάββατον* gemeint, bestätigt.

Drittens wird darauf hingewiesen, daß Joseph von Arimathia in den früheren Abendstunden des Todestages Jesu noch Leinwand einkaufe für das Begräbniß. Wir dürfen also annehmen, daß auch dieser Einkauf nicht zur Dienstarbeit gehört habe. Wenn aber nach Ebrard die Juden schon in den früheren Abendstunden des 14. Nisan die Lämmer im Tempel schlachten mußten, durfte sich dann Joseph um diese Zeit noch die Todtenberührung erlauben? War diese damals erlaubt, dann wohl auch der Einkauf der Leinwand für die Einhüllung des Todten. Freilich kommt auch am Morgen des Todestages Jesu Simon von Kyrene von seinem Acker. Allein nirgends ist gesagt, daß er von der Arbeit gekommen sei; abgesehen davon, daß man auch nicht gerade am Morgen von der Arbeit heimkehren wird. Gleichwohl wurde der Simon den Juden vor Anderen durch seine Erscheinung auffallend, und dies könnte für die Annahme sprechen, daß sie ihn für den ungewöhnlichen Gang haben züchtigen wollen, indem sie ihn zwangen, Jesu das Kreuz zu tragen, etwa nach der Logik: wenn Du Dich einmal an diesem Tage der Arbeit verdächtig machen willst, so trage das Kreuz da.

Der letzte Grund lautet: „der eigene Bericht der Synoptiker von der

Art und Weiſe, wie und wann Jeſus ſeinen Jüngern Befehl gegeben habe, Mahl und Saal zu bereiten, führt, ſo wie er daſteht, auf ein Undenkbares. Nämlich das iſt undenkbar, daß bei der ungeheuern Menge von Feſtfremden in Jeruſalem Jemand erſt am 14. Niſan für ein Lokal geſorgt haben ſollte." Dieſe Undenkbarkeit übergehen wir; ſie fällt in dieſelbe Kategorie, unter welcher es undenkbar erſcheinen könnte, daß die von Bethanien vorausgeſandten Jünger in Bethphage eine Eſelin bereit ſtehen fanden, und daß die nach Jeruſalem geſandten Jünger hier auf der Straße einen Mann mit dem Waſſerkrug fanden, der ihnen voranging in das Haus, wo der Saal bereitet war. Können wir uns auch das Wie dieſer Thatſachen nicht vorſtellen; undenkbar iſt darin nichts.

Undenkbar aber würden wir es noch immer finden, daß die Jünger, welche noch in den Banden der jüdiſchen Geſetzlichkeit ſtanden, den Herrn ſelber durch ein vorzeitiges Erinnern zu einer vorzeitigen Paſchafeier hätten veranlaſſen ſollen (Matth. XXVI, 17). Undenkbar ferner, daß Chriſtus ohne ein Moment der objectiven Führung Gottes durch die geſetzliche Ordnung das Paſchamahl einen Tag vor der geſetzlichen Zeit ſollte gefeiert und damit ſeinen Tod eigenwillig ſollte beſchleunigt haben. *)

Auch die Worte des Pilatus an die Juden: Ihr habt ein Herkommen, daß ich Euch Einen losgebe am Oſterfeſte (ἐν τῷ πάσχα, Joh. XVIII, 39) führen zu der Folgerung, daß die Paſchazeit damals, als er dies Wort ſprach, ſchon begonnen hatte.

Es bedarf kaum der Erinnerung, daß Bleek, Ebrard und andere Vertreter der Anſicht, daß zwiſchen den Synoptikern und Johannes in Bezug auf die Zeit der Paſchafeier eine Differenz obwalte, gar nicht gemeint ſind, damit die Aechtheit der betreffenden Evangelien irgendwie in Anſpruch zu nehmen. Da jedoch die Gegner der Aechtheit ſich auf dieſe vermeintlichen Differenzen mit beſonderem Gewichte ſtützen, ſo war es nöthig, der Erörterung über dieſe nachzugehen bis zum letzten Punkt.

Als ein Beweis für die angegebene Anſicht der johanneiſchen Stellen iſt auch die Thatſache zu nennen, daß Johannes nach dem Zeugniß der Quartodecimaner in den Oſterſtreitigkeiten das Paſcha am 14. Niſan mit der kleinaſiatiſchen Kirche feierte.

Indeſſen auch die kleinaſiatiſchen Oſterſtreitigkeiten über den Feiertag des Paſcha (162, 168, 198) haben Baur **) und ſeine Genoſſen zu einem Beweis gegen die Aechtheit des Evangeliums Johannes zu machen geſucht. Baur argumentirt nämlich in folgender Weiſe. Der Biſchof Polykrates von

*) Leben Jeſu, II. Buch, III. Thl., S. 1313.

**) Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 334.

Ephesus berief sich in seinem Schreiben an den römischen Bischof Victor 198 unter andern auf den Apostel Johannes zum Beweise der Behauptung, daß wie Jesus das Paschamahl selbst am 14. Nisan gefeiert habe, dasselbe ebenso auch fortgehend in den christlichen Gemeinden begangen werden müsse. „Aber welcher Widerspruch," ruft nun Baur aus, „daß der Apostel Johannes als Auctorität für eine Thatsache gelten soll, über welche gerade zwischen ihm, als dem Verfasser des Evangeliums, und den Synoptikern eine so bedeutende Differenz stattfindet!" „Und wie ist es zu erklären," ruft der Kritiker aus, „daß dieser Widerspruch nicht einmal mit einem Worte berührt ist; wenn doch das johanneische Evangelium als Schrift des Apostels damals schon geschrieben und allgemein bekannt war?" Ja er wagt sogar hinzuzusetzen: selbst die Gegner, welche sich in ihrer Bestreitung der kleinasiatischen Sitte mit so gutem Grunde auf das johanneische Evangelium hätten stützen können, machen keinen Gebrauch von ihm."

Diese Zuversicht hätte ihm schon die Schrift von Ebrard über das Evangelium Johannes völlig nehmen sollen. Ebrard nämlich hat in dieser Schrift S. 128 siegreich dargethan, daß Apollinaris (um 168) nach seinem Fragment bei Eusebius wirklich der Meinung war, Johannes, der Evangelist, lasse den Herrn einen Tag vor der gesetzlichen Paschafeier sein Pascha halten und am Tage der gesetzlichen Paschafeier selbst, also am 14. Nisan, den Tod erleiden, und daß er zugleich die Ansicht hegte, auch die Synoptiker seien damit in Uebereinstimmung zu bringen. Nach ihm hat auch Weitzel in seiner Schrift, die christliche Paschafeier der drei ersten Jahrhunderte*) die vielbesprochene Stelle des Apollinaris**) in dem Sinne ausgelegt, nach welchem Apollinaris seinen Gegnern vorwirft, sie hegten erstens eine Ansicht, welche dem Gesetz widerstreite (nach welchem Christus als das reale Paschalamm am 14. Nisan hätte müssen geschlachtet werden), und sie statuirten zweitens einen Widerstreit zwischen dem Evangelium des Johannes und den Synoptikern (indem sie annähmen, Matthäus lasse Christus am 15. Nisan sterben, während er nach Johannes doch am 14. Nisan gestorben sein müsse).***)

Hätten Ebrard und Weitzel die Verhandlung nicht weiter geführt bis zu der Behauptung, Apollinaris und seine Genossen haben wirklich ge-

---

*) Pforzheim, Flemmer und Hoffmann 1848.

**) *Ὅθεν ἀσύμφωνός τέ νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτούς τά εὐαγγέλια.*

***) S. Wissenschaftliche Kritik, S. 940. Zu den angeführten Beispielen ist besonders noch die klare Stelle in Platon's Eutyphron hinzuzufügen: *ταυτὰ καὶ οἱ θεοὶ πεπόνθασιν ἅπερ στασιάζουσί τε περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων.* (Bipont. Ausg. S. 18.)

meint, in den beſprochenen Stellen bei Johannes einen Gegengrund gegen die Weiſe der Quartodecimaner (die am 14. Niſan das Paſchamahl feierten) zu finden, ſo wäre die Sache einfach erledigt. Allein damit, daß ſie der beſagten Auffaſſung des Johannes ihre Zuſtimmung gegeben, haben ſie dem Gegner mit der einen Hand die Waffen wieder zurückgegeben, die ſie ihm mit der andern genommen, inſofern nämlich nun nicht nur die Scheindifferenz zwiſchen den Synoptikern und Johannes, ſondern auch zwiſchen dem Johannes der quartodecimaniſchen Ueberlieferung und dem Evangeliſten wieder aufgeſtellt worden iſt. Wir dürfen gleichwohl die ausführliche Prüfung dieſer weiteren und neuen Geſtaltung der Streitfrage hier auf ſich beruhen laſſen, da ſie nicht dem apoſtoliſchen Zeitalter, ſondern der nächſten Periode der Kirchengeſchichte angehört; indeſſen ſehen wir uns doch veranlaßt, mit einem Paar Bemerkungen die Lücke vorläufig zu ſchließen, welche bei dieſem Stand der Sache immer zurückbleibt auch für die Beurtheilung des Johannes (oder doch der Synoptiker) ſelbſt.

So reichhaltig auch die Weitzelſche Schrift in ihrer Forſchung iſt, ſo verdienſtlich insbeſondere in ihrem apologetiſchen Nachweis, daß die kleinaſiatiſche Kirche das Evangelium des Johannes kannte und ſich darauf berief, ſo müſſen wir doch folgende Reſultate derſelben und ſo auch Ebrards Zuſtimmung zu denſelben in Anſpruch nehmen:

1) In der erſten Oſterſtreitigkeit 162 zwiſchen Polycarp von Smyrna und Anicetus von Rom und in der dritten zwiſchen Polykrates von Kleinaſien und Victor von Rom handelte es ſich nur um eine rituelle Feſtfrage, nämlich um die Frage, ob die Paſchafeier nach dem Monatstag des 14. Niſan, oder ob ſie nach dem Wochentag der Auferſtehung des Herrn, dem Sonntag, zu beſtimmen ſei; in der zweiten Streitigkeit, in welcher Apollinaris, Clemens von Alexandrien und Hyppolytus als die weſentlichen Kämpfer auftreten, hatten dieſe es mit dem Gegenſatz eines jüdiſch-häretiſchen Ebionitismus zu thun. Die kleinaſiatiſchen Katholiken feierten den 14. Niſan als den Tag, wo Chriſtus ſtarb, mittelſt eines chriſtlichen Abendmahls; jene dagegen feierten ihn als jüdiſchen Paſchatag, indem ſie nach jüdiſchem Ritus ein Paſchalamm aßen.

2) Die Kleinaſiaten feierten den 14. Niſan nicht als den Tag der Abendmahlseinſetzung, ſondern als den Todestag Jeſu, und zwar als Freudenfeſt der Erlöſung.

3) Die ganze Kirche, Orient und Occident, Kleinaſien und die übrige Kirche waren einmüthig der Anſicht, Jeſus ſei am 14. Niſan geſtorben.

Was den erſten Punkt betrifft, ſo kann natürlich die Thatſache, daß Hippolytus ſich über das Paſcha vernehmen laſſen, in ſeiner Schrift: *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις*, und daß Clemens von Alexandrien und Apollinaris

die gleichen Gegner im Auge hatten, für den dogmatisch-ebionitischen oder überhaupt nur dogmatisch-häretischen Standpunkt der besagten Gegner nichts beweisen, wenn man erwägt, wie flüssig damals immer noch der Begriff der αἵρεσις gewesen ist.

Die von Weitzel S. 19 ff. (Ebrard S. 937) angeführte Stelle aus dem Chronikon Paschale mit den zwei Fragmenten des Apollinaris heben nur zwei Punkte sehr stark im Gegensatz gegen ihre Gegner hervor; erstlich, daß Christus an dem Tage des letzten jüdischen Pascha zur Zeit seines Todes, dem 14. Nisan, nicht mehr selber dieses Pascha gefeiert habe, sondern den Tod erduldet, und zweitens, daß er den Tod erduldet habe als das wahre, reale Osterlamm, sei ein Gegensatz gegen das typische.

Schließt man von diesen Thesen auf den Gegensatz, so kommt nichts weiter heraus, als eine Gemeinschaft, welche erstlich an dem 14. Nisan das Pascha feierte, unter der Voraussetzung, daß auch Christus an diesem Tage das Pascha gefeiert, und welche dann zweitens auf diese Feier ein entschiedenes Gewicht legte. Daß aber dieselbe Gemeinschaft das Paschalamm im Sinne der Juden genossen hätte, statt des heil. Abendmahls, zu diesem Schluß ist man nicht von Weitem berechtigt, obwohl die Annahme, daß sie das Liebesmahl in der Gestalt eines Paschamahls dem Abendmahl haben vorangehen lassen, gar nichts gegen sich hat. Wäre hier aber von Häretikern die Rede, die in der Wahl des Tages (des 14. Nisan) mit Apollinaris Eins gewesen wären und nur verschieden von ihm in der dogmatischen Bestimmung jener Feier, so würde nicht der 14. Nisan zur Hauptfrage gemacht sein, sondern vielmehr ein dogmatischer Punkt, welchen wir eben ganz vermissen.

In den beiden Fragmenten des Clemens von Alexandrien im Chronikon Paschale (Weitzel S. 60) kommt vollends keine Spur von Bestreitung eines dogmatischen Irrthums vor; vielmehr ist die Zeitbestimmung, daß Christus am 14. Nisan gestorben sei, die Hauptsache.

Was endlich die beiden Fragmente des Hippolytus im gleichen Chronikon betrifft (Weitzel S. 65), so reducirt sich im ersten der ganze Vorwurf, den er dem Gegner macht, darauf, daß sie aus φιλονεικία (Rechthaberei) darauf beharren, Christus habe am 14. Nisan das Pascha gegessen und den Tod erduldet, folglich müßten sie auch thun nach der Weise des Herrn. Im zweiten aber sucht Hippolytus auf eine künstliche Weise aus den übel erklärten Worten Christi, er esse das Pascha hinfort nicht mehr mit ihnen, zu schließen, das betreffende Mahl sei kein Paschamahl gewesen.

Diese Polemiker wollten mit einander offenbar nur zweierlei. Sie wollten erstlich den Quartodecimanern den 14. Nisan entreißen, und zwei-

teus das Gewicht, welches ſie auf das Beobachten der Paſchafeier an jenem Tage legten, durch die Hinweiſung auf ein reales Paſcha entkräften.

Schwerlich hätte auch in dem Falle das Chronikon Paſchale und Clemens von Alexandrien mit dem Apollinaris gemeinſame Sache gemacht, wenn Apollinaris ſelbſt ein kleinaſiatiſcher Quartodecimener geweſen wäre.

Ganz offenbar wären ja auch ſolche Feſtfeiernde, welche am 14. Niſan das Paſchamahl gegeſſen hätten, im Gegenſatz gegen die Abendmahlsfeier nicht einmal Ebioniten geweſen, ſondern bloße Juden. Und wie hätte ihnen Apollinaris in den Mund legen können, daß ſie an dem Tage thun wollten ganz nach der Weiſe des Herrn, der ja doch das Abendmahl feierte.

Die Kleinaſiaten, heißt es dann weiter, feierten den 14. Niſan nicht als den Tag der Abendmahlseinſetzung, ſondern als den Todestag Jeſu, und zwar als den Freudentag der Erlöſung.

Daß die Feier der Abendmahlseinſetzung Chriſti zugleich eine Feier ſeines Todes war, ſoll nicht geleugnet werden, es liegt ſchon in der Bedeutung des Abendmahls ſelbſt. Nur war ſie nicht bloß eine Feier des Todes Jeſu; dies beweiſt ſchon der Name Paſcha, zugleich aber auch die Erklärung jener Gegner des Hippolytus: ſie wollten ganz thun nach der Weiſe des Herrn. Daß nun dieſe nicht den 14. Niſan zugleich als den Todestag feiern konnten, liegt ſchon in der Natur der Sache: ſie würden ſonſt behauptet haben, der Paſcha-Abend und der Todestag Jeſu falle auf einen Tag. Auch hätten dann nicht Hippolytus und ſeine Genoſſen ſie mit der Behauptung zu widerlegen geſucht, Jeſus ſei am 14. Niſan geſtorben. *) Gleiches gilt von den anerkannt katholiſchen Quartodecimenern, wie ſie namentlich Polycrates in dem dritten Oſterſtreit vertritt (Euſeb. 5, 24). Er beruft ſich auf die kleinaſiatiſche Tradition ſeiner Vorfahren mit der Bemerkung, daß ſie alle den Paſchatag am Vierzehnten (des Monats) gehalten, d. h. gefeiert. Darin lag nun der Sache nach immer zugleich die Hinweiſung auf den nächſten Tag, als Tag des Todes Chriſti. Und wenn dieſe Feier auch mit einer Aufhebung der Faſten durch Liebesmahl oder Paſchamahl und Communion verknüpft war, ſo kann man daraus nicht

*) Beiläufig muß hier bemerkt werden, daß dieſe Männer über das Ziel hinweggeſchoſſen, wenn ſie den dogmatiſchen Grund: Chriſtus iſt das reale Paſcha gegen die Feier des typiſchen Paſcha am 14. Niſan geltend machten, mit der Bemerkung, Chriſtus müſſe am gleichen Tage geſtorben ſein, da das Paſcha gefeiert werde. Denn nach ihrer Vorausſetzung wäre er nicht am Tage der alten Paſchafeier, ſondern am Rüſttage, da das typiſche Paſchalamm geſchlachtet wurde, geſtorben. Sie ſetzten fälſchlich dabei voraus, bei der Paſchafeier ſei das Schlachten (am 14.) die Hauptſache, die eigentliche Feier, nicht aber der Feſtgenuß am Abend des 14. oder am 15. Niſan.

folgern, dieſe Feier habe ihnen ſchon für das Freudenfeſt der Erlöſung gegolten. Denn daraus würde nicht nur folgen, daß jede Communion eine Freudenfeier im engeren Sinne ſein müſſe, ſondern auch, daß dieſe Quartodecimener ein eigentliches Oſterfeſt nicht mit den Occidentalen gefeiert hätten.

Die ganze Kirche heißt es endlich, Orient und Occident, ſei einmüthig der Anſicht geweſen, Jeſus ſei am 14. Niſan geſtorben.

Wäre dieſe Behauptung richtig, ſo hätten ſich Apollinaris, Clemens und Hippolyt ganz umſonſt bemüht, ihre Gegner von der Feier des 14. Tages wegzudrängen mit der Behauptung, dieſer Tag ſei nicht der Tag des Paſcha, ſondern der Tag des Todes Jeſu ſelbſt.

Sie hätten aber auch nicht von der damit an den Tag gelegten Vorausſetzung ausgehen müſſen, zwiſchen die eigentliche Paſchafeier und den Tag des Todes Jeſu falle eine Nacht. Haben ſie dies als eine ſtehende Vorausſetzung behandelt, ſo wird das Gleiche auch von den kleinaſiatiſchen Quartodecimenern durchweg gelten müſſen. Eben damit, daß ſie den 14. Niſan als Paſchatag feierten, bezeichneten ſie den 15. als den Todestag Jeſu. *) Wenn aber Juſtin gegen den Tryphon Kap. 112 den Juden vorwirft, ſie hätten Chriſtum an dem Tage des Paſcha gefangen genommen, und während des Paſcha gekreuzigt, wie geſchrieben ſtehe, ſo hat er damit offenbar der Anſicht, Jeſus ſei nach den 3 Evangelien oder Johannes am 14. Niſan gekreuzigt worden, widerſprochen. Denn der Tag des jüdiſchen Paſcha war nicht der 14., ſondern der 15. Niſan, und innerhalb dieſes Kalendertags lag zwiſchen dem Abend der Gefangennehmung und dem Mittag der Kreuzigung die Nacht, mit welcher der 15. Niſan begann. **) Auch die bei Epiphanius***) citirten apoſtoliſchen Canones ſtimmen damit überein, indem ſie erklären, die Juden haben an dem Tage ihres Paſchafeſtes Chriſtum gekreuzigt. Dieſer Tag kann kein anderer ſein, als der 15. Niſan. Und wenn das angeführte Schreiben Conſtantins mehr als einen Paſchatag zählt, und darauf mindeſtens noch einen Tag bis Oſtern, ſo folgt daraus unwiderleglich, daß die Kleinaſiaten den 14., 15. und 16. Niſan die Faſten wegfallen ließen, während ſie von der Römiſchen Kirche noch gehalten wurden, d. h. mit andern Worten, daß nicht der 14. Niſan ſelbſt, ſondern der 15.

---

*) Dies ergibt ſich auch aus dem Ausdruck Euseb. de vita Const. III, 18. *καὶ μετὰ τὰς τοῦ πάσκα ἡμέρας; ἄλλουσ μεν — — ἄλλουσ δὲ ταῖς ὡρις μέναις ἐκδεδόσθαι νηστείαις.* Aus dieſer Stelle ergibt ſich, daß auf mehrere, ohne Zweifel 2 Paſchatage (14. und 15. Niſan), mindeſtens noch ein Faſtentag für die römiſchen Chriſten erfolgte.

**) Nach Ebrards Argumentation S. 946 müßte der Tag der jüdiſchen Paſchafeier ſelbſt der 14. Niſan ſein.

***) Haeres. 70 §. 11.

als der Todestag Jesu betrachtet wurde. Man ist also keineswegs berechtigt, aus dem exegetischen Mißverständniß, welches Apollinaris u. A. sich aus den betreffenden Stellen des Johannes bildeten, um den Quartodecimenern ihren 14. Tag selbst zu nichte zu machen, den Schluß zu ziehen, die ganze Kirche habe den 14. Tag für den Todestag Christi gehalten. In dem Falle hätten Justin und die Canones Apostolici nicht sagen können: Ihr habt Christum am Paschatage gekreuzigt, und Constantin hätte nur von Einem Paschatage sprechen dürfen, nicht von mehreren. Die Quartodecimener aber hätten sich dann auch nicht darauf berufen können, daß sie am gleichen Tage wie der Herr und nach der Weise des Herrn das Ostermahl und Abendmahl feierten.

Ueber das Verhältniß des Evangeliums Johannes zu der Apokalypse wollen wir uns kurz fassen. Bis jetzt hat sich die Kritik nicht entschließen können, die durch und durch prophetisch-symbolische Natur der Offenbarung zu würdigen, und demgemäß auch die Eigenthümlichkeit ihres Styls, den prophetisch-symbolischen Ausdruck. So lange sie aber mit dieser Anerkennung und Einsicht nicht auf dem Reinen ist, muß man sie für unfähig erachten, über die Differenz zwischen dem Evangelium Johannes und der Apokalypse zu urtheilen. Der Verfasser*) hat früher schon die Thatsache geltend gemacht, daß das apostolische Zeitalter nach der bestimmten Erklärung des Paulus (1. Cor. 13.) für jede gleiche begeisterte Persönlichkeit eine doppelte Stylsweise anerkannte: Die Redeweise in der Unmittelbarkeit des Geistes und in dem vermittelnden Denkleben (τῷ πνεύματι; τῷ νοΐ). Die vulgäre Kritik hüpft bis heute über diese Unterscheidung ahnungslos wie über eine Gosse hinweg. So lange sie aber freilich die Verwirrung des Gegenstands so weit treibt, daß sie wie Zeller und Schwegler die Apokalypse als eine Lehrschrift, deren Ausdrücke buchstäblich sollen genommen werden, betrachten will, kann es keine Mühe kosten, sie der Ignoranz zu zeihen, sollte diese Ignoranz sich auch ein wenig affektirt oder schelmisch ausnehmen. Möge man einmal darauf ausgehen, einerseits die großartige Symbolik ins Auge zu fassen, welche schon den Hintergrund des 4. Evangeliums selber bildet (z. B. Joh. 2, 19, Joh. 6, 48, 15, 1); auf der andern Seite die tiefen didaktisch-misologischen Elemente, welche sich durch die Apokalypse hindurchziehen (z. B. Kap. 1, 1—5; 4, 18; Kap. 2, 4; Kap. 5, 10 u. s. f.), so wird man sich am Ende leicht überzeugen, daß beide Schriften einen biblischen Verfasser fordern, welcher nicht bloß in Bezug auf die Einheit, sondern auch auf die Einzigkeit kein anderer sein kann als Johannes. **)

*) Vermischte Schriften, Bd. II, S. 173.

**) Ueber die einzelnen Widersprüche, welche man aufgefunden haben will, vergleiche

Nur auch darauf wollen wir noch einmal hinweisen, daß von allen Evangelien nur das vierte keine bestimmte Eschatologie hat, und mit diesem Ausfall an und für sich schon auf eine selbstständige Ergänzung von eschatologischer Art hinüberweist.

3) Die Apostelgeschichte.

Obwohl die Aechtheit der Apostelgeschichte nach den äußeren Zeugnissen der kirchlichen Tradition unerschütterlich feststeht, so hat es doch die neueste Kritik versucht, ihre Geschichtlichkeit von allen Seiten zu entkräften.

Sie hat versucht, diesen Beweis auf den Nachweis zu gründen, daß die Apostelgeschichte überall in Widersprüche verwickelt sei: 1) in Widersprüche mit sich selbst, und hinzukommende innere Unwahrscheinlichkeiten, 2) in Widersprüche mit der bekannten Zeitgeschichte, namentlich mit Josephus, 3) in Widersprüche mit dem Evangelium des Lukas, 4) in Widersprüche vor Allem mit dem Galaterbrief, mit dem 1. Briefe an die Korinther und mit dem Briefe an die Römer; überhaupt also mit den ächten Dokumenten der apostolischen Zeit.

Besonders ausführlich hat sich Zeller in seinen Jahrbüchern mit mehreren Artikeln über die Apostelgeschichte ausgelassen. *)

Zuerst kommt hier das Verhältniß der Apostelgeschichte zum 3. Evangelium in Betracht.

Vier Differenzen werden genannt. Der Ort der Himmelfahrt ist dort Bethanien, hier der Oelberg; die Zeit dort der Auferstehungstag, hier ein Moment vierzig Tage nachher; die Worte sind in beiden Fällen nicht ganz gleich; sie werden dort in Jerusalem, hier auf dem Oelberg gesprochen. Großmüthig läßt davon der Kritiker den ersten und dritten Widerspruch fallen. Die Gegend von Bethanien, heißt es, sei der Oelberg. Die dritte Differenz sei nicht erheblich. Allein die Verschiedenheit der Zeit! Jedermann kann aber sehen, daß Lukas im Evangelium (K. 24) die Begebenheiten verschiedener Tage ohne genauere Bestimmung aneinanderreiht. Denn nach V. 29

man Ebrard S. 857 ff. Weshalb man nicht auch bei einer apokalyptischen Schrift von einem Ideenkreise sollte reden können (S. 859), sehen wir freilich nicht ein. Sehr treffend bemerkt aber Ebrard (S. 864): „der ganze Unterschied zwischen Evangelium und Apokalypse rührt also daher, daß man das Evangelium auf gezwungene Weise spiritualisirt, und die Apokalypse auf ebenso gezwungene Weise materiell auslegt, wo sie offenbar in Symbolen spricht." Auch wird mit Recht auf die Verwandtschaft zwischen dem Evangelium und der Apokalypse in ihren Grundanschauungen hingewiesen: 1) der Kampf des Lichts mit der Finsterniß — die Gottheit Christi — die allmälige Entwickelung des Reichs Gottes u. s. w.

*) 1849, 1. Heft. Erster Artikel. Die Apostelgeschichte ihrem geschichtlichen Stoffe nach betrachtet; die historische Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen ꝛc.

iſt der Abend des erſten Tages ſchon gekommen, da die beiden Emmaus-Jünger den Herrn in Emmaus einladen, bei ihnen zu bleiben. Darauf folgt noch das Mahl in Emmaus; hierauf die Rückkehr nach Jeruſalem, etwa zwei Stunden hinnehmend; darauf das Mahl der Elfe in Jeruſalem, bei welchem Jeſus erſcheint. So kommen wir jedenfalls der Mitternacht nahe, und nach Herrn Zeller müßte es alſo die Abſicht des Lukas geweſen ſein, zu berichten, Jeſus ſei ſpät nach Mitternacht vor den Augen der Jünger in Bethanien aufgefahren. Man muß ſich nur wundern, daß die Kritik die Schatten dieſer Mitternacht noch nicht benutzt hat, um die Himmelfahrt natürlich zu erklären! Offenbar folgt mit V. 45 ein neuer Abſchnitt. Jeſus legt den Jüngern die altteſtamentlichen Weiſſagungen aus, und macht ſeine Anordnungen für ihr Verhalten nach ſeinem Hingange. Der letzte Abſchnitt folgt dann wieder ohne Zeitbeſtimmung, V. 50: der kurze Bericht über die Himmelfahrt ſelbſt. Was nun die Verſchiedenheit der Worte betrifft, ſo hat offenbar Lukas von V. 46 — 49 ins Kurze zuſammengezogen, worüber er Apoſtelgeſchichte 4 — 8 ausführlicher Bericht erſtattet.

Den zweiten Anſtoß findet Zeller dann in der Verſammlung der Apoſtel zu Jeruſalem.

Es ſei unwahrſcheinlich, heißt es zuerſt, daß die Apoſtel in Jeruſalem geblieben. Offenbar will die Kritik ſich in die Wiſſenſchaft von der jüdiſchen Feſtordnung nicht finden. Die Erzählungen der Evangeliſten legen ſich an die einfache Thatſache an, daß die Jünger etwa acht Tage nach Oſtern von Jeruſalem nach Galiläa heimkehrten, und daß ſie dann nach einem kurzen Aufenthalt in der Heimath früher als gewöhnlich zum Pfingſtfeſte nach Jeruſalem zurückgingen; der letzten Kundgebung des Herrn und der Erfüllung ſeiner Verheißung gewärtig. Zweitens heißt es dann, auch die Rede des Petrus ſei unwahrſcheinlich. Namentlich ſoll der Umſtand unwahrſcheinlich ſein, daß er den Untergang des Judas wie etwas Neues erzählt. Zeller bedenkt nicht, daß für die von Galiläa zurückkehrenden Jünger der unterdeß in Jeruſalem eingetretene Todesfall des Judas allerdings eine erſchütternde und den Glauben erhebende Neuigkeit ſein mußte. Selbſt der Umſtand, daß Petrus den hebräiſchen Ausdruck Blutacker (חֲקַל דְּמָא) ins Griechiſche überſetzt, hat nichts Auffallendes, wenn wir annehmen, daß unter den Zuhörern helleniſtiſche Juden ſind; und wenn er dabei von der eignen Sprache der Juden redet (ἡ ἰδία διαλέκτος), ſo ſoll hier der Ausdruck wohl nicht bloß die hebräiſche Sprache, ſondern zugleich das Geſtändniß der Juden, Judas ſei ein Verräther des Herrn um Geld geweſen, bezeichnen. Ueber die vermeintliche Differenz zwiſchem dem Tode des Judas nach dem Berichte des Matthäus und nach dem Berichte des Lukas in der Apoſtel-

geſchichte iſt ſo weit verhandelt worden, *) daß wir dieſen Gegenſtand als abgemacht betrachten.

Einen dritten Hauptanſtoß findet Zeller in dem Bericht über das Pfingſtfeſt (Art. 2).

Daß das Wunder als Wunder anſtößig ſei, ſetzt der Kritiker voraus. Aus der Thatſache dann aber, daß die Einen Erklärer die wunderbare Begebenheit aus Naturerſcheinungen erklären wollen, die Anderen aus Viſionen, macht er die Folgerung, man müſſe die Glaubwürdigkeit des vorliegenden Berichts überhaupt in Frage ſtellen. Hätten die Verſammelten ſelbſt, argumentirt Zeller, einen innern Vorgang mit einem äußern verwechſelt, ſo wäre der Geiſt der Wahrheit nicht in ihnen geweſen, ſondern ein Geiſt der Schwärmerei, hätte dagegen die Ueberlieferung den innern Vorgang in einen äußern umgebildet, ſo wäre allerdings möglich, daß dem Bericht eine Viſion zu Grunde liege, oder auch ein anderes Factum, aber ebenſo möglich, daß gar kein Factum vorhanden ſei.

So operirt er mit der erſchlichenen und beſchränkten Antitheſe, das Factum müſſe entweder ein bloß inneres, oder ein bloß äußeres geweſen ſein, um eine Thatſache wegzuwiſchen, welche ebenſo ſehr über dieſe Antitheſe, wie über ſein Verſtändniß hinaus iſt. Was dann insbeſondere das Reden in fremden Zungen (das γλωσσαις λαλειν) betrifft, ſo behauptet Zeller, nachdem er die verſchiedenen Erklärungen angeführt, es ſei allerdings ein Reden in fremden Sprachen gemeint. Damit würde aber ein abſolutes Wunder geſetzt ſein. Dieſes widerſpreche nun aber einer richtigen Anſicht von der göttlichen Wirkſamkeit, wie dem Weſen des menſchlichen Geiſtes. In einer Note erklärt er ſich noch beſtimmter: „die Unmöglichkeit und Unglaublichkeit des Wunders gehört gerade ebenſo gut zu den Vorausſetzungen jeder hiſtoriſchen Kritik, als alle anderen inneren Merkmale, nach denen ſich dieſe bei der Entſcheidung über die Thatſache zu richten hat."

Nach dieſer Erklärung dürfen wir uns mit dem Verfaſſer nicht mehr im Detail herumſtreiten. Alle weiteren Nergeleien fallen in das untergeordnete Gebiet jener Ahnungsloſigkeit hinab, welche die Möglichkeit des Wunders beſtreitet. Freilich ſpricht Zeller von einem abſoluten Wunder, von einer magiſchen Wirkung, welche alle Geſetze des Seelenlebens aufheben ſoll, allein auch das wäre zu langweilig, ihm in jedem einzelnen Falle wieder die Vermittlungen ins Gedächtniß zu rufen, welche bei jedem bibliſchen Wunder eintreten und für den unbefangenen Sinn leicht zu finden iſt. An dieſer Stelle z. B. hat die ganze neuere kirchliche Exegeſe für den Mann ganz umſonſt gearbeitet. Die Erſcheinung dieſer Thatſache, welche

*) Leben Jeſu, II. Bd. 3. Thl., S. 1499.

durch das weiterhin vorkommende Zungenreden in der Apostelgeschichte, in der Korinthischen Gemeine, durch die wohlbekannten Sprachverhältnisse der jüdischen Diaspora in der apostolischen Zeit, durch die gemeinsame Vertrautheit aller Juden und Judengenossen mit der Sprache des Alten Testaments auf die mannigfachste Weise vermittelt ist, soll einmal nach Zeller eine durchaus absolute Ausstattung des Apostelkreises mit der Wissenschaft der verschiedensten Sprachen der Welt sein. Bei diesem Zerrbilde, das er sich aus der Thatsache macht, muß man ihn stehen lassen. *)

Man muß freilich in Rechnung bringen, daß der kritischen Tübinger Schule vielfach schon de Wette mit solchen Nergeleien vorangegangen ist, welche ihr zum weiteren Impulse gedient haben, und daß die timide und unzulängliche Art, mit welcher Neander vielfach die wunderbaren Ereignisse berührt, die Angriffe derselben bedeutend belebt hat.

Sehr charakteristisch für den Standpunkt dieser Kritik ist die Wahrnehmung, daß sie weiterhin mit der Entdeckung eines bestimmten Lehrplans dieser Schrift zugleich ein neues schlagendes Merkmal ihrer Unächtheit will entdeckt haben. Im Jahrgang 1850 redet Zeller in drei Artikeln von dem Zweck der Apostelgeschichte. Nach dem ersten Eindruck, bemerkte er, scheine sie nichts anderes sein zu wollen, als eine einfache Geschichtserzählung, eine Kirchengeschichte des apostolischen Zeitalters, oder wenigstens Denkwürdigkeiten aus derselben. Das sei denn auch die gewöhnliche Annahme. Allein gegen diese Annahme spreche erstlich der unhistorische Charakter so vieler ihrer Erzählungen, zweitens so manche Lücken, namentlich das Ausfallen der Schicksale der Gemeine von Jerusalem seit dem Auftreten des Paulus, ebenso die spätere Thätigkeit des Petrus und der übrigen Apostel.

Aus dieser Ausstellung ergibt sich, daß sich diese Kritik nun einmal zu dem Standpunkte einer apostolischen, d. h. objectiv-subjectiven Geschichtsdarstellung nicht erheben kann oder erheben will. Entweder muß die Dar-

*) So soll nach S. 53 die Apostelgeschichte dem Petrus eine Wunderkraft zuschreiben, welche alle Kranken ohne Unterschied, so viele ihrer mit dem Wunderthäter in Berührung kommen, gesund mache. Ja, der Schatten des Petrus soll sogar diese Wirkung auf alle Kranken, die er beschattete, ausgeübt haben. Diese monströse Anschauung gewinnt Zeller dadurch, daß er erstlich den Unterschied zwischen der gläubigen Volksvorstellung und dem wirklichen Wunderthun des Petrus verwischt, sodann den Unterschied zwischen den gläubigen Kranken, die seinen Schatten suchen und Allen denen, die zufällig von ihm beschattet werden; drittens zwischen dem buchstäblichen und dem symbolischen oder auch dem historischen Ausdruck. Wenn nach dieser Erklärungsweise ein französischer Schriftsteller sagen sollte, der kleine Hut Napoleons elektrisirte seine Armee, so würde das heißen müssen: der kleine Hut Napoleons war wirklich eine Elektrisirmaschine, welche der ganzen Armee einen wolthätigen Schlag gab.

stellung sich als eine bloß chronikartige, objective Aufzählung der Begebenheiten erweisen, oder sie muß eine subjective Umdeutung der Geschichte sein. Eine tiefere Auffassung und Gruppirung des wirklich geschichtlichen Stoffs nach einem lebendigen individuellen Standpunkte liegt nun einmal über dem Horizont dieser Kritik hinaus.

Man habe also auch, fährt der Referent fort, früh nach einem Plane der Apostelgeschichte gefragt. Chrysostomus habe ihren Inhalt als eine ἀποδειξις ἀναστασεως bezeichnet; Luther als eine Glosse über St. Pauli Episteln und eine Einschärfung der Rechtfertigung durch den Glauben; Flacius als eine Darstellung der Früchte des Messianischen Wortes oder der Thaten des heiligen Geistes durch die Apostel und andere Fromme; Grotius als eine Geschichte der Apostel Petrus und Paulus; Ziegler und Eichhorn als eine Geschichte der christlichen Mission; Meierhoff als eine Geschichte der Verbreitung des Christenthums von Jerusalem bis Rom; Eckermann und Hänlein als einen Beweis der Göttlichkeit des Christenthums aus seiner wunderbaren Ausbreitung; Dr. Paulus als eine Rechtfertigung des paulinischen Universalismus; nach Allen aber habe sich Schneckenburger *) der richtigen Auffassung entschieden genähert, indem er die Ansicht aufgestellt habe, die ganze Schrift sei eine Apologie des Paulus (gegenüber den Judenchristen), welche dadurch bewirkt werde, daß der Heidenapostel mit dem Apostel Petrus in aller Beziehung möglichst parallelisirt, und daß zu dem Ende im ersten Theile der Schrift die Geschichte des Petrus in möglichster Annäherung an Paulus, die Geschichte des Paulus dagegen möglichst petrinisch dargestellt werde.

Den Impuls zu der Schneckenburgerschen Arbeit hat aber nach Zeller Dr. Baur selbst gegeben, zuerst in seiner Abhandlung über den Römerbrief (Tübinger Zeitschrift 1835; sodann bestimmter in seiner Abhandlung über den Ursprung des Episcopats, Tübing. Zeitschr. 1838).

Indessen wird die Schneckenburgersche Hypothese in zwiefacher Beziehung ungenügend gefunden. Was nämlich den Zweck betrifft, so soll nicht bloß die judenchristliche Partei mit Paulus und dem Paulinismus, sondern auch die paulinische mit dem Judenchristenthum (und zwar durch die eingreifendsten Zugeständnisse an die judaistische Partei) ausgesöhnt werden.

Was aber die Mittel anlangt, so hat nach den Verbesserern der Schneckenburgerschen Hypothese der Schriftsteller die Geschichte nach seinem Bedürfniß umgebildet. So haben wir nach Schwegler, **) den Zeller hier citirt, weder den historischen Paulus, noch die historischen Urapostel, namentlich nicht den historischen Petrus vor uns. Jener ist ins Judaistische

*) Ueber den Zweck der Apostelgeschichte, Bern 1841.

**) II, 73 ff.

oder in die Anschauungsweise, in den Ideenkreis und die praktischen Grundsätze der Urapostel, — die Urapostel, namentlich Petrus und Jacobus, sind umgekehrt ins Paulinische, d. h. in den Ideenkreis einer universalistischen Auffassung des Christenthums umgesetzt.

Wir haben gesehen, mit welcher neuen Stylgattung Zeller und seine Genossen die Literatur bereichert haben. Zeller meint wirkliche Gegner zu treffen, wenn er ausruft: „Schließt denn der Zweck einer Geschichtserzählung die weitere Absicht aus, mit dieser Erzählung eine bestimmte Wirkung hervorzubringen!“ Welche absurde Vorstellung muß der Mann von der wirklichen reinen Geschichtserzählung haben. Hatten nicht alle großen Historiker von jeher einen Zweck im Auge? Soll das aber nicht vor Allem von der Geschichtsschreibung gelten, welche mit der Evangelisation Eins ist? Indessen kann diese Schule nun einmal, wie es scheint, die Begriffe: eine Wirkung hervorbringen und fälschen, nicht recht mehr auseinander halten.

In seinem fünften Artikel vom Jahre 1851 liefert Zeller den Beweis, daß die Apostelgeschichte nur Einen Verfasser haben könne. Dieser Eine Verfasser ist denn freilich nicht Lukas selbst, obschon er sich mit der äußersten List den Schein gegeben haben soll, daß er der bekannte Begleiter des Paulus sei.

Auch bei Baur in seiner Verhandlung über die Apostelgeschichte und über das Leben des Apostels Paulus tritt diese Voraussetzung überall und immer unverholener hervor, der Verfasser der Apostelgeschichte habe seine Leser täuschen wollen. Wir beziehen uns hier auf die Beispiele: „Sammlung signifikanter Aeußerungen,“ welche Ebrard angelegt hat, S. 719 ff. Sein Vorwurf, daß das Resultat der Baurschen Kritik ein unsittliches sei und dem sittlichen Geiste des Christenthums und der biblischen Urkunden Hohn spreche, wird mit Exklamationen über verdächtigende Angriffe auf die freie Wissenschaft oder auf die historische Kritik nicht widerlegt. So lange sie nicht eine Theorie des Styls feststellen, nach welcher die absichtliche und raffinirte Umbildung geschichtlicher Elemente zu Parteizwecken eine neue Stylart bilden kann, welche sowohl über die reine Geschichtschreibung, als über die Dichtung erhaben ist, wird man dabei bleiben müssen, daß sie die Fälschung zur vorherrschenden Grundlage der ersten Entfaltung der christlichen Kirche gemacht haben.

Was die inneren Schwierigkeiten der Apostelgeschichte betrifft, so kommen eigentlich nur drei Punkte in Betracht: 1) das Verhältniß des Berichts über die Gütergemeinschaft Kap. 4, 32 zu dem Bericht Kap. 2, 42, und den späteren Nachrichten von der Almosenpflege und von dem Besitzstand einzelner Glieder; 2) die verschiedenen Berichte über die Bekehrung des Paulus Kap. 9, Kap. 22 und Kap. 26 und 3) der eingeflochtene

Reiſebericht des Verfaſſers oder die ſogenannten „Wirſtücke“ (Art. 16, 11 ff.).

Von dem Verhältniß, worin die verſchiedenen Reiſeberichte ſtehen, war oben ſchon die Rede. Was die Gütergemeinſchaft betrifft, ſo ſagt der Evangeliſt nur Folgendes aus: 1) in dem erſten Stadium des Lebens der Gemeine hatten die Gläubigen das Bewußtſein einer vollendeten Gemeinſchaft in Beziehung auf alle Güter; 2) dieſes Gemeinſchaftsgefühl bethätigten ſie in dem Maße, wie es die brüderliche Verſorgung und Stellung der armen Glaubensgenoſſen in der Gemeinſchaft verlangte; und zwar beſonders in den zwei Momenten, da die Gemeine ſich zuerſt bildete (Art. 2) und auf einmal einen außerordentlichen Zuwachs erhielt (Art. 4). In beiden Fällen trat dem Eintreten einer außerordentlichen Armuth in die Gemeine ein überwiegendes Maß von Aufopferungsfreudigkeit gegenüber, indem ſo viele Mitglieder ſich freiwillig ihrer Habe entäußerten, daß das beide Male eintretende außerordentliche Bedürfniß reichlich gedeckt wurde.

Zeller will freilich ſogar die Gütergemeinſchaft zu einem abſoluten Gemeindegeſetz nach der Darſtellung des Verfaſſers ſtempeln. „Welche Bedeutung die Gütergemeinſchaft im Sinne unſeres Schriftſtellers für die Urgemeinde hatte, zeigt ſich namentlich auch in der ſchweren Strafe, die wegen ihrer unredlichen Umgehung über Ananias und Sapphira verhängt wird.“

Dagegen findet es ſein Lehrer vortheilhaft, die betreffende Stelle (5, 4) nach einer andern Seite hin zu benutzen, wodurch er freilich das Argument des Schülers vernichtet: „Petrus ſagt zu dem Ananias ausdrücklich, daß es von ihm abgehangen, das Grundſtück für ſich zu behalten oder zu verkaufen, und daß er auch nach dem Verkauf über den Ertrag nach ſeiner Neigung beſtimmen konnte“ (S. 30).

Die Schwierigkeit, welche der eingeflochtene Reiſebericht Kap. 16, 10—18; 20, 5—13; 21, 1—18; 27, 1—28, 18 machen ſoll, hat im Grunde erſt die neuere Kritik in die Schrift hineingetragen.

Mit der gewöhnlichen Annahme nämlich, daß Lukas nach Kap. 16, 10 in Troas ſich dem Paulus anſchloß, dann nach ſeiner Flucht von Philippi (16, 20) hier zurückblieb; ſpäter aber bei ſeiner Wiederkehr nach Philippi ſich ihm hier wieder anſchloß (20, 5) und ihn nach Jeruſalem begleitete (21, 17); daß er dann während ſeiner Gefangenſchaft in Cäſarea in ſeiner Nähe verweilte, um dann auch die Reiſe von Cäſarea noch mitzumachen (27, 1—28, 18) iſt nicht nur der Umſtand erklärt, daß der Verfaſſer hier in der dritten Perſon des Plural berichtet, ſondern auch die beſondere Anſchaulichkeit der betreffenden Stücke ſelbſt, was vor Allem von dem Aufenthalte in Philippi und Jeruſalem gilt, und ſo auch von der Seereiſe nach Rom.

Indeß hat Schleiermacher (nach einem Anſtoß, den Pott in ſeinen

theologiſchen Commentationen gegeben 1798) im Gegenſatz gegen dieſe Annahme in ſeinen Vorleſungen und in ſeiner Einleitung ins Neue Teſtament die Apoſtelgeſchichte in ähnlicher Weiſe als eine Sammlung zerſtreuter Aufſätze dargeſtellt, wie früher das Evangelium des Lukas, und dabei angenommen, das Wir ſei mit einem ſolchen Aufſatz in das Buch herübergekommen, welcher nicht dem Lukas angehöre, ſondern dem Timotheus. Dieſe Anſicht haben ſich namentlich Bleek, *) Ulrich **) und de Wette ***) angeeignet. Wenn nun in Folge dieſes Anſtoßes Mayerhoff ſo weit gehen wollte, die ganze Apoſtelgeſchichte dem Timotheus zuzuſchreiben (Einleitung in die petriniſchen Schriften, S. 6 ff.), ſo wollte dagegen Swanbeck †) einen andern Berichterſtatter für die betreffenden Stücke und den größten Theil der Apoſtelgeſchichte von Kap. 15 an gefunden haben in der Perſon des Silas.

Zeller tritt jedoch auf die Seite derer, welche die Timotheus-Hypotheſe beſtritten haben, nämlich Kraus in den Studien der evangel. Geiſtlichkeit Würtembergs X, 2, XIII, 2; Strauß in ſeinen Charakteriſtiken und Kritiken; Schneckenburger in ſeiner Schrift, S. 19. Nach Zeller liege die einzige wirkliche Schwierigkeit der gewöhnlichen Annahme in dem unvermittelten und unangekündigten Eintreten der erſten Perſon. Es ſei doch zu unnatürlich, meinte er, daß Jemand aus perſönlicher Erinnerung ſchreibend, ſich ſo ganz ſtillſchweigend einführte, zurückzöge und wieder einführte, ohne auch nur mit einem Worte anzudeuten, daß, und wie er mit den handelnden Perſonen in Verbindung kam und ſich von ihnen trennte.

Dieſe Schwierigkeit verſchwindet jedoch, wenn man ſich erinnert, daß ſowohl das dritte Evangelium wie die Apoſtelgeſchichte zunächſt für eine Perſon geſchrieben wurde, welche mit den Lebensumſtänden des Lukas bereits wohl vertraut ſein mußte, für den Theophilus nämlich. Zudem erklärt ſich dieſes Auffallende aus der Beſcheidenheit, womit perſönliche Selbſtbezeichnungen im Neuen Teſtament überhaupt angebracht werden, z. B. die Selbſtbezeichnung des Johannes im 1. Kapitel ſeines Evangeliums.

Zeller findet es freilich natürlicher, dieſes Auffallende aus der Pfiffigkeit zu erklären, als aus der Demuth, wie wir bereits früher geſehen haben.

Wir müſſen zwar ausdrücklich bemerken, daß wir durch die Timotheus-Hypotheſe die Authentie der Apoſtelgeſchichte nicht gefährdet ſehen. Freilich würde damit ein Vorwurf lockerer ungenauer Schreibart auf den

*) Studien und Kritiken 1836, 4.

**) Studien und Kritiken 1837, 2; 1840, 4.

***) Einleitung ins Neue Teſtament 114; Commentar zur Apoſtelgeſchichte, Einleitung §. 2.

†) Ueber die Quellen der Schriften des Lukas, Darmſtadt 1847.

Verfaſſer fallen, wie ſie der Urheber einer ſo fein und tief angelegten und organiſch wohl gegliederten Schrift nicht verdient. Indeſſen finden auch wir in der Stelle Apoſtelgeſchichte 20, 4—6 ein entſchiedenes Zeugniß dafür, daß Timotheus der Verfaſſer der „Wirſtücke“ nicht ſein kann. Die Worte V. 5 nämlich: „Dieſe zogen voraus und erwarteten uns in Troas,“ können nur mit der äußerſten Willkür lediglich auf die beiden vorhergehenden letzten Namen Tychikus und Trophimus bezogen werden. Sie gehen vielmehr offenbar auf die ganze Gruppe der vorhergehenden Namen, mithin auch auf den Timotheus; und von dieſer Gruppe unterſcheidet dann der Berichterſtatter den Apoſtel und ſeine eigne Perſon mit den Worten: „Wir aber ſchifften uns“ u. ſ. w. V. 6.

Ebrard führt gegen die genannte Hypotheſe auch noch die Thatſache an, daß Timotheus nach 1. Theſſ. 2, 2 ſchon in Theſſalonich nach dem Auflauf in Philippi wieder mit dem Paulus zuſammentraf. Daher müßte, bemerkt er mit Recht, das „Wir“ ſchon Kap. 17, 4 wieder beginnen, nicht erſt Kap. 20, wenn jene Hypotheſe begründet ſein ſollte. Zudem reiſt, wie Ebrard bemerkt, Timotheus nach Kap. 16, 1 mit Paulus noch nach Lyſtra und Derben durch ganz Phrygien, ohne daß von dem „Wir“ eine Spur vorkäme.

Gegen die Silashypotheſe Swanbeck's aber führte er mit Grund an, daß der Silas neben dem Paulus namentlich aufgeführt wird.

Was den vermeintlichen Widerſpruch mit der Zeitgeſchichte und namentlich dem Joſephus anlangt, ſo kommt vorzugsweiſe die Charakteriſtik des Gamaliel (Kap. 5, 37), die geſchichtliche Anführung des Theudas in ſeiner Rede, die Steinigung des Stephanus, und die Anführung des Diakonus Philippus in Betracht.

Gamaliel, bemerkt Baur (S. 35), werde ſich für die ihm übertragene Rolle und den ihm beigelegten Rath der Mäßigung und des ruhigen Zuſehens nicht ſehr gut eignen, wenn wirklich um eben dieſe Zeit der heftigſte Verfolger der Chriſtengemeine Saulus in ſeiner Schule nach ſeinen Grundſätzen gebildet worden ſei. Hier liegen zwei Fehlſchlüſſe in einem Satz zu Tage. Einmal nämlich wird man den alten Gamaliel für die ſpäteren Schritte des fanatiſirten Saulus nicht verantwortlich zu machen haben. Sodann aber trat mit dem Auftreten des Stephanus und der Erhebung der phariſäiſchen Partei gegen ihn ein entſchiedener Wendepunkt in der apoſtoliſchen Geſchichte ein, den der Geſchichtſchreiber nicht unterlaſſen hat, bemerkbar zu machen, den aber von Baur zu überſehen für gut findet. Eine Zeit lang nämlich ſind offenbar die Sadducäer die Hauptführer der feindlichen Partei, während die Phariſäer nicht nur verhältnißmäßig zurücktreten, ſondern auch mehrfach ihre Annäherung an die chriſtliche Gemeine an den

Tag legen, und zwar besonders um der Energie willen, mit welcher sie die bei den Pharisäern so beliebte Lehre von der Auferstehung treiben. Wohl nicht ohne Absicht hat Lukas die Notiz dicht vor das Auftreten des Stephanus hingerückt, die Zahl der Jünger habe sich sehr gemehrt in Jerusalem, und es seien auch viele Priester sogar dem Glauben gehorsam geworden (Kap. 6, 7). Damit wurde es auf einmal anders, als sich nach dem Prozeß des Stephanus das Vorurtheil verbreitete, die Christen wollten gegen den jüdischen Tempeldienst aggressiv auftreten. Ja jetzt hätte Gamaliel sogar selber, ungeachtet seiner weisen Toleranz-Maxime, zu dem Gedanken kommen können, der Moment des Aufruhrs sei eingetreten, nach welchem man berechtigt sei, gegen die Christen die Mittel der Gewalt anzuwenden.

Das Vorkommen des Theudas jedoch in der Rede des Gamaliel ist eine Schwierigkeit, welche auch der gesunden historischen Kritik Mühe gemacht hat und machen konnte. Es muß fast auffallen, daß Baur diesen wirklichen Anstoß (S. 35) in eine Note verwiesen hat, während die fingirten Anstöße im Texte selber auftreten. Wie konnte sich Gamaliel, heißt es, auf das Beispiel des Theudas berufen, welcher nach Josephus Antiq. 20, 8 erst ungefähr zehn Jahre später unter dem Procurator Cuspius Fadus als Pseudoprophet und Aufrührer auftrat. Die früher harmonistische Exegese hat zur Erklärung dieser Schwierigkeit einen zweiten Theudas angenommen. Auf diese Ansicht ist neuerdings Ebrard zurückgekommen. „Als ob der Theudas, heißt es hier, welcher 400 Anhänger hatte, nicht (wie Origenes, Beza, Scaliger, Casaubonus, Bengel, Rosenmüller meinen) ein anderer gewesen sein könnte, als der, welcher einen sehr großen Theil des Volks mit sich fortgerissen? Oder als ob nicht (wie Baronius, Capellus, Michaelis, Jahn meinen) auch Josephus einmal sich, wenn nicht in der Zeit, doch im Namen geirrt haben könnte?“

Die letztere Frage möchten wir vorzugsweise betonen. Es ist und bleibt eine große Einseitigkeit der gewöhnlichen Exegese, wenn sie überall, wo ein Conflict zwischen den Evangelien und Josephus eintritt oder einzutreten scheint, diesen letzteren von vorn herein als eine untrügliche Autorität betrachtet. Darf man diesen Schriftsteller ohne Weiteres den Evangelisten gegenüber zu einem Orakel der Unfehlbarkeit stempeln? Doch wir lassen ihn in diesem Falle, wo er so umständlich zu erzählen weiß, gleichwohl stehen; auch möchten wir den zweiten Theudas nicht zu stark hervorheben. Neander hat die Möglichkeit eines Anachronismus bei Lukas angenommen; Sonntag hat angenommen,*) der Theudas des Lukas sei jener

*) Studien und Kritiken, 1837, 3.

Simon gewesen, welcher nach Josephus Antiq. 17, 10, 6 im Todesjahr des Herodes einen Aufstand wagte. Man entgegnet, jener Thronprätendent Simon sei ein räuberischer Volksführer gewesen, kein Goet oder falscher Prophet. Indessen könnte man aus Josephus leicht erfahren, daß die jüdischen Räuberhäuptlinge dieser Art in der Regel mit chiliastischen Prätensionen auftraten, während andererseits die falschen Propheten sich Raub und Mord erlaubten. Viele Wahrscheinlichkeit scheint die feine Combination Wieseler's*) für sich zu haben. Der Verfasser nimmt nämlich an, Theudas sei mit jenem Matthias, welcher ein berühmter Lehrer des Gesetzes in den letzten Tagen des Herodes den römischen Adler am Tempel niederhauen ließ, identisch gewesen. „Alle bei Lukas angegebenen Merkmale passen auf diesen Matthias, selbst der Name; den מַתִּתְיָה ist ja nur der hebräische Ausdruck für Θεόδοτος = Θευδας, und der Wechsel der hebräischen mit der griechischen Namensform ist eben so leicht zu erklären, wie wenn im Neuen Testamente Πέτρος für Κηφᾶς steht, und umgekehrt." Wenn Theudas übrigens nach Lukas vorgegeben haben solle, bemerkt Wieseler, er sei etwas Besonderes, so liege darin noch nicht, daß er sich für den Messias ausgegeben habe. Wahrscheinlich habe er aber sein Volk, ähnlich wie die Makkabäer, vom Druck der Fremdherrschaft und ausländischer heidnischer Sitten und Traditionen befreien wollen. Allein der Wechsel des Namens macht doch zuerst eine wirkliche Schwierigkeit, sodann die Frage, ob der Name Matthias sich ebenso wohl wie der Name Matthäus mit Theodotas oder Theodoras = Theudas übersetzen lasse? Nach Calvin und Anderen wurde die Rede des Gamaliel nicht vor, sondern lange nach der Hinrichtung des Stephanus gehalten. Dies ist nicht nur wegen der chronologischen Schwierigkeiten unwahrscheinlich, sondern auch deswegen, weil die Rede Gamaliels in den Zeitraum vor der Hinrichtung des Stephanus fallen muß, da die Stimmung der pharisäischen Partei gegen die Christen noch minder erregt war. Die Schwierigkeit bleibt somit einigermaßen zwischen Lukas und Josephus in der Schwebe; doch scheinen die Indicien für das Vorkommen eines frühern Theudas mit der Hypothese Wieseler's hinlänglich gegeben zu sein.

Bei der Hinrichtung des Stephanus will man das tumultuarische Verfahren unwahrscheinlich finden, besonders auch den Umstand, daß die Genehmigung des römischen Statthalters für die Hinrichtung nicht nachgesucht worden. Indessen bietet Josephus diesmal selber eine genügende Parallele dar in seinem Bericht über die tumultuarische Hinrichtung Jacobus des Gerechten (Antiq. 20, 9, 1).

---

*) Chronologische Synopse S. 103.

Die Apostelgeschichte selbst unterscheidet klar genug zwischen dem Apostel und dem Diakonus Philippus. Denn auf Weitzel's Annahme,*) der Apostel Philippus könne zugleich der Diakonus sein, kann man nach der Motivirung der Wahl der sogenannten Diakonen durch den Apostel Petrus (Act. 6) unmöglich eingehen. Nun aber soll der Diakonus Philippus der Apostelgeschichte nach Zeller derselbe sein, welchen Polykrates bei Eusebius (III, 21, 2 und V, 24) als einen der zwölf Apostel einführt, welcher in Hirapolis gestorben sei. Die Aehnlichkeit der Beiden liegt hier in den weissagenden Töchtern. Der Diakonus Philippus hatte nach der Apostelgeschichte (21, 9) vier Töchter, welche weissagten; der Apostel Philippus in Hirapolis hatte zwei Töchter, von denen die eine, die in Ephesus starb, ebenfalls als Begeisterte, doch nicht bestimmt als Prophetin bezeichnet wird. Wir müssen diese Aehnlichkeit bei der Bestimmtheit und bestimmten Divergenz der Angaben für eine bloße Aehnlichkeit des zufälligen Scheins erklären, wie deren überall hundert Mal vorkommen; um so mehr, da man wohl annehmen kann, daß die Träger jener kleinasiatischen Tradition die Apostelgeschichte wohl gekannt haben.

Nachträglich in einer Note (S. 482) rafft Baur noch die Behauptung auf, auch die Stelle in der Apostelgeschichte (Act. 17, 6), nach welcher die Juden den Christen vor den Heiden zur Last legen, sie wiegelten die Massen auf gegen den römischen Staat, sei gegen die geschichtlichen Verhältnisse. Wie lange, ruft er, stand es noch an, bis das Christenthum den Römern so staatsgefährlich erschien, als hier in den Worten *ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράττουσι.* Hier erlaubt sich der Kritiker die Illusion, als sei eine Anklage der Juden gegen die Christen auf Staatsgefährlichkeit mit der entwickelten Voraussetzung der römischen Politik, das Christenthum sei staatsgefährlich, identisch. Welch ein Abstand liegt aber nicht zwischen beiden Begriffen! Daß die Juden die christliche Messiasidee schon längst mit dem Vorwurfe der Staatsgefährlichkeit verläumdet hatten, beweist die ganz gleiche Anklage Christi vor Pilatus. Dieser Gedanke lag ihnen überall um so näher, da die messianische Idee gerade in ihrem Bewußtsein eine revolutionäre Gestalt hatte. Ihre Bosheit bestand darin, den Christen etwas zur Last zu legen, dessen sie sich selbst bewußt waren. Uebrigens fand aber auch das erste Aufdämmern des Verdachtes bei den Römern, die Christen seien staatsgefährlich, wohl schon in dem Zeitalter des Nero Statt.

Nach diesen geringen Schwierigkeiten, die sich in Nichts auflösen, haben wir dann noch auf die Beweise für die genaue Kenntniß der Geschichte seiner

*) Die christliche Passafeier S. 153.

Zeit, welche der Verfasser der Apostelgeschichte bewiesen hat, wie sie sich durch seine ganze Schrift hindurchziehen, hinzuweisen. Wir beziehen uns in dieser Hinsicht auf den Exkurs in Tholuck's Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Die verschiedenen Herodes, welche in der Apostelgeschichte vorkommen, der Charakter des Gallion, die römischen Statthalter, namentlich Felix, sind alle genau nach ihrem geschichtlichen Leben gezeichnet. Den Fälscher aber möchte man noch sehen, der eine Seereise, wie sie die Apostelgeschichte erzählt, aus seinen Mitteln erfinden könnte!

Ueber die Differenzen, worin sich die Apostelgeschichte mit dem Schluß des dritten Evangeliums befinden soll, ist bereits verhandelt worden. Baur hat aber auch behaupten wollen, das Hervortreten der sadducäischen Partei in der Verfolgung der Christen nach der Apostelgeschichte sei unwahrscheinlich.

Hier lautet der Beweis Baur's S. 35 in der Kürze so: „Weil es in dogmatischer Hinsicht so höchst wahrscheinlich war, daß die Sadducäer besonders entschieden gegen die Verkündiger des auferstandenen Christus auftreten würden, so ist es in historischer Beziehung gerade höchst unwahrscheinlich, daß sie dies wirklich gethan haben."

Zeller findet es auch ungeschichtlich, daß Hannas mit unter den Hohepriestern aufgeführt werde (Act. 4, 6), da er ja nach Joseph. Antiq. 18, 2 um diese Zeit das hohepriesterliche Amt längst verloren hatte. Allein gerade hier bewährt sich Lukas wieder als ein genauer Kenner der Verhältnisse. Er weiß ebenso wie Johannes (Ev. 18, 13; 15, 24), daß Hannas, der von den Römern entsetzte Hohepriester, bei den Juden und namentlich im Synedrium neben Kaiphas wie früher neben Ismael, Eleazar und Simon, die rasch auf einander folgten, gegen alles priesterliche Herkommen, immer noch hohepriesterliches Ansehen genoß; wie sich dies eben aus der legitimistischen Stimmung der pharisäischen Partei durchaus erklärt.*) Auch der Umstand, daß nach der Entsetzung des Kaiphas wieder nacheinander fünf Söhne des Hannas die Hohepriesterwürde bekleideten, läßt ihn ganz in dem Ansehen erscheinen, welches ihm Lukas hier beilegt.

Auch das aber soll unrichtig sein, daß Hannas als Sadduzäer dargestellt wird. Hannas und Kaiphas heißt es, können keine Sadduzäer gewesen sein, da die beiden bei der Verurtheilung Christi an der Spitze der pharisäischen Partei stehen. Darauf ist zu bemerken, daß Christus nicht etwa nur von der pharisäischen Partei verurtheilt worden ist, sondern von dem gesammten hohen Rath mit Ausnahme des Nikodemus und des Joseph von Arimathia, also auch von der sadduzäischen Partei.

*) S. Leben Jesu, B. II. 3, S. 1488.

Den stärksten Widerspruch sucht aber Baur aus dem Verhältniß des Berichts Apostelgeschichte 15 zu dem Bericht des Paulus, Galater II, über seine Reise nach Jerusalem und sein Verhältniß zu den Urapostеln herauszuschlagen. Hier nun operirt die Kritik mit der Miene der höchsten Zuversicht, um den reinsten Einklang in den heillosesten Widerspruch zu verwandeln. „Alle Versuche zur Ausgleichung der beiderseitigen Berichte, versichert Baur, wie sie die Interpreten und Kritiker gewöhnlich machen zu müssen glauben, sind eine völlig vergebliche Mühe, und sie haben nur die Folge, daß nicht nur den Worten des Apostels ein ihnen fremdartiger Sinn untergelegt, sondern auch die Wahrheit der geschichtlichen Thatsachen verhüllt oder wenigstens in ein falsches Licht gestellt, ja sogar dem Charakter des Apostels etwas aufgebürdet wird, was ihm mehr oder minder zum Nachtheil gereichen muß."

Schon in dem Bericht über die Ereignisse, welche mit der Bekehrung des Paulus zusammenhangen, soll die Apostelgeschichte mit dem Galaterbrief streiten: Act. 9, 22 mit Galat. I, 16. „Nicht nur übergeht die Apostelgeschichte die Reise des Apostels nach Arabien mit völligem Stillschweigen; sondern sie spricht auch, während der Apostel selbst die Zwischenzeit zwischen seiner Bekehrung und seiner Reise nach Jerusalem nach Jahren bestimmt, von bloßen Tagen seines Aufenthalts in Damaskus. Will man nun auch die ἡμέρας ἱκανὰς IX, 28 noch so sehr ausdehnen, und in diese Zeit allerdings nicht mit Unrecht die Reise nach Arabien setzen, da Galat. I, 17 die Dauer des Aufenthalts in Arabien nicht bestimmt ist, so muß man doch gewiß gestehen, daß der Ausdruck ἡμέραι ἱκαναὶ keine passende Bezeichnung für eine Zeit von drei vollen Jahren ist."

Baur macht uns die Zumuthung, die ἡμέραι ἱκαναὶ V. 23 von dem ganzen Aufenthalt des Apostels in Damaskus, Arabien und Damaskus zu verstehen. Allein der Text in der Apostelgeschichte warnt uns. Er statuirt zuerst, V. 19, einen Aufenthalt des Apostels in Damaskus von einigen Tagen (ἐγένετο ut. ἡμέρας τινάς). Dann deutet er einen Zwischenraum an, V. 22, mit den Worten: Paulus aber erstarkte noch vielmehr. Hierauf berichtet er von einem neuen Wirken desselben unter den Juden in Damaskus, welches sich durch ἡμέραι ἱκαναὶ zahlreiche Tage hindurchzog, in denen der Rathschluß der Juden, ihn zu tödten, reifte. Diese zahlreichen Tage, V. 23, sind also augenscheinlich von den „einigen Tagen," V. 19, zu unterscheiden, und damit ist schon an und für sich entschieden, daß der Verfasser eine zwischen einfallende Periode übergangen hat.

Sodann soll die Notiz Act. 9, 26, welche berichtet, der Apostel habe es versucht, in Jerusalem bei den Jüngern Eingang zu finden und sie hätten ihm nicht getraut, uns nöthigen, die Voraussetzung des Verfassers anzu-

nehmen, die Thatsache der Bekehrung sei noch eine ganz frische gewesen, daher für die Christen in Jerusalem noch nicht hinlänglich beglaubigt. Allein das Mißtrauen der Gemeine zu Jerusalem erklärt sich viel eher, wenn wir die Voraussetzung festhalten, daß der neubekehrte Saulus gleich nach seiner Bekehrung fast drei Jahre lang verschwand, als wenn wir annehmen, er sei eben unter der frischen Nachricht von seiner Bekehrung von Damaskus nach Jerusalem zurückgekehrt. Angenommen, die Christen in Jerusalem hätten seiner zuerst sehnsüchtig geharrt, nachdem sie von seiner Bekehrung gehört, so konnte er ihnen eben durch sein räthselhaftes langes Verschwinden und Wiederauftauchen verdächtig werden. Sie konnten daraus auf eine listige Berechnung schließen.

Ferner soll der Bericht des Apostels im Galaterbrief (Kap. I), nach welchem er sein Apostelamt nicht von Menschen erhalten und eine Zeit lang den andern Aposteln sogar fern geblieben sei, bis er dann in Jerusalem nach drei Jahren die Apostel Petrus und Jacobus gesehen, streiten mit dem Bericht Act. 9, 27, nach welchem Barnabas ihn bei den Aposteln eingeführt.

Baur muthet uns hier mancherlei zu. Erstlich bei der Stelle Act. 9, 27 an einen Kreis der Apostel zu denken, wovon kein Wort steht. Ferner die Stelle so zu verstehen: der Neubekehrte habe ihnen von seinem Ereignisse nach Damaskus Rechenschaft gegeben, gleichsam um es ihrer Entscheidung und Anerkennung vorzulegen. Wovon abermals kein Wort steht. Oder liegt das etwa in dem Worte διηγήσατο αὐτοῖς. So hätte auch Petrus nach Act. 12, 17 nach seiner Befreiung aus dem Gefängniß des Herodes der versammelten Gemeine diese seine Befreiung zur Entscheidung und Anerkennung vorgelegt (διηγήσατο αὐτοῖς). Baur meint freilich, der vorliegende Bericht in der Apostelgeschichte würde, wenn er authentisch wäre, in der That den Apostel zum Lügner machen. Wir fragen verwundert: den Apostel? Hier wird die Kritik wieder überdreist. Soll der Bericht durchaus irgendwen zum Lügner machen, so ist es sicher nicht der Apostel.

Am Ende findet nun Baur hier schon in den hellsten Consonanzen einen auffallenden Widerspruch, nämlich zwischen der Erzählung Gal. I, 22: die Christen zu Jerusalem haben gehört, der ehemalige Verfolger der Gemeine verkündige den Glauben, und zwischen der Stelle Act. 9, 27, nach welcher er nun auch, da er nach Jerusalem gekommen, frei den Glauben verkündigt. Baur muthet uns freilich zu, anzunehmen, die Apostelgeschichte lasse den Apostel schon zur selben Zeit in Jerusalem, ja auch überhaupt in Judäa (!) das Evangelium verkündigen, da er nach dem Galaterbrief den Gemeinen in Judäa noch unbekannt gewesen sei. Man sollte denken, einem

Referenten von ſolcher Sorgfalt tanzten die Zeilen des Textes wie ſchwarze Böcke oder wie die Hexen auf dem Brocken durcheinander.

Was nun aber die vermeintlichen Hauptwiderſprüche betrifft, ſo reinigt ſich Baur zuerſt für die Aufführung derſelben das Feld. Paulus machte nach der Apoſtelgeſchichte mehrere Reiſen nach Jeruſalem. Die erſte nach Act. 9, 26 muß mit der Reiſe Galat. I, 18 zuſammengenommen werden. Dann machte er wieder zwei Reiſen nach Jeruſalem mit Barnabas nach Act. 11, 30 und 15, 2. Wie verhält ſich nun zu dieſen Reiſen die Reiſe nach Jeruſalem, von welcher Paulus Galat. II berichtet? Mit Recht bemerkt Baur, in der Apoſtelgeſchichte werde Kap. XI, 30 nicht das Geringſte über einen ſolchen Zweck der Reiſe geſagt, wie er Galat. II erwähnt werde, während die Reiſe Kap. XV, 2 wenigſtens im Allgemeinen eine Verhandlung über dieſelbe Frage betroffen habe. Freilich werde dagegen bemerkt, man dürfe über die Reiſe Act. 11 mit der Reiſe Galat. II nicht hinausgehen, weil der Apoſtel ſonſt Galat. II, wo er ſeine volle Unabhängigkeit von den Apoſteln während der 14 Jahre beweiſen wolle, einen erheblichen Umſtand würde verſchwiegen haben. Baur entgegnet, es habe nicht die Abſicht des Apoſtels ſein können, hier eine vollſtändige Aufzählung ſeiner Reiſen nach Jeruſalem zu geben, er habe nur die Momente hervorheben wollen, die als die entſcheidendſten Beweiſe für die Selbſtſtändigkeit ſeines apoſtoliſchen Anſehens gelten mußten.

So befinden wir uns dem rechten Ziele ganz nahe. Die Reiſen Galat. II und Act. 15 ſind identiſch.*) Allein die Kritik neckte uns, wie ein böſer Traum. Plötzlich macht Baur ein bedenkliches Geſicht: Betrachtet man die Worte unbefangen, ſo muß man geſtehen (beſonders wenn man auch die Bedeutung der II, 1 gebrauchten Präpoſition διὰ bedenkt), das Wahrſcheinlichſte ſei doch, der Apoſtel ſei in dieſer ganzen Zwiſchenzeit nicht nach Jeruſalem gekommen. „Wie er Galat. I, 19 die ſtattfindende Ausnahme bemerkt, ſo hätte er ſich hier nicht ſo ausdrücken können, wenn er dazwiſchen hinein in Jeruſalem war.“

Allein gerade jene „Ausnahme“ ſpricht wieder dafür, daß der Apoſtel hier bloß dogmatiſche Reiſen im Auge hat, wenn wir ſo ſagen ſollen, wogegen die Reiſe Act. 11 mehr eine Reiſe war in Angelegenheiten des chriſtlichen Diakonats. Mit der Reiſe Act. 9 beglaubigte er ſich in Jeruſalem als Chriſt, als Bekehrter, mit der Reiſe Act. 15 als Heidenapoſtel. Was aber das πάλιν oder abermals (Galat. II. 1) betrifft, ſo fragt es ſich ſehr, ob es

*) Ueber das Beſtreben Wieſeler's, die Reiſe Galat. II mit der Reiſe nach Jeruſalem Act. 18, 22 zu identificiren und die weiteren unhaltbaren Vermuthungen welche er daran geknüpft hat, ſiehe Ebrard S. 715.

nicht gerade auf den Zusatz μετὰ Βαρνάβα zu beziehen sei: In dem Falle nämlich wäre die erste Reise nach Jerusalem mit dem Barnabas sogar hier angedeutet. Das πάλιν nämlich dient wenigstens öfter nicht sowohl die Hauptthatsache als vielmehr einen speziellen Umstand näher zu bezeichnen; dies beweist namentlich die Stelle Joh. III, 54. So dient es an dieser Stelle dazu, die Wiederholung eines besonderen Nebenumstandes der Hauptthatsache zu charakterisiren. Sein zweites Zeichen in Galiläa thut Jesus wiederum bei einer Rückkehr aus Judäa. So steht πάλιν auch 2. Cor. II. 1: Ich hatte bei mir selbst festgesetzt, nicht wiederum in Betrübniß zu Euch zu kommen. Das erste Mal nämlich war er zu ihnen in Betrübniß gekommen von Athen her; nicht etwa bei einer gewöhnlich fingirten zweiten Reise. Hat nun das πάλιν, wie wir wohl annehmen dürfen, Galat. II dieselbe Beziehung auf einen Nebenumstand, so sagt der Apostel: nach 14 Jahren (über die Bedeutung dieses Termins reden wir an einem andern Orte) sei er zum andern Male in dem Geleit des Barnabas nach Jerusalem gekommen. Wir verstehen nun auch den Zusatz: συμ παραλαβὼν καὶ Τίτον; diesmal war Titus auch noch dabei als der dritte.

Obschon nun Baur mit dem Verhältniß zwischen Act. 15 und Galat. II gar nicht auf dem Reinen ist, so glaubt er doch berechtigt zu sein, beide Berichte in Bezug auf Einklang und Widerspruch mit einander zu vergleichen. Er hat vier große Widersprüche entdeckt.

1) „Nach der Apostelgeschichte fand eine förmliche öffentliche Verhandlung solcher Art Statt, daß diese Berathung und Beschlußnahme seit der ältesten Zeit nicht mit Unrecht als das erste christliche Conzil gegolten hat." Nach Galat. II aber legt der Apostel Paulus den Judenaposteln das Evangelium, welches er unter den Heiden predigt, in einer Privatverhandlung (κατ' ἰδίαν) vor.

Paulus sagt Galat. II, 2: „ich legte ihnen das Evangelium vor, das ich predige unter den Heiden, im Besonderen (in besonderer Verhandlung) aber den Geltenden." Hier ist offenbar zwischen einer zwiefachen Verhandlung unterschieden. Ebenso Act. 15, V. 4, verglichen mit V. 6. Ueber die grammatische Virtuosität, mit welcher Baur das δέ Galat. II mit zwar, und das κατ' ἰδίαν mit speciell übersetzen will, vergleiche man Ebrard S. 699. Mit Recht hebt Thiersch hervor, die Frage sei in beiden Fällen eine ganz verschiedene gewesen: bei der öffentlichen Verhandlung sei die Evangelisation unter den Heiden zur Sprache gekommen, bei der Privatverhandlung des Paulus mit den Aposteln das Apostolat des Ersteren.

2) Der nächste Widerspruch soll darin liegen, „daß die Apostelgeschichte die älteren Apostel in ihren Ansichten und Grundsätzen mit dem Apostel Paulus auf eine Weise übereinstimmen läßt, wie dies nach dem Galaterbrief

gar nicht Statt gefunden haben kann." Baur entstellt hier, wie ihm Ebrard mit Recht Schuld giebt, den reinen Sachverhalt so, daß nach der Apostelgeschichte die Judenapostel mehr oder minder selbst auf dem Standpunkte des Paulus stehen sollen, namentlich Petrus, dagegen sollen sie nach Galater II über das Judenthum noch gar nicht hinausgedacht haben und dem Ansinnen der παρεισακτοι ψευδάδελφοι, der zwischeneingedrungenen falschen Brüder,*) keineswegs fremd sein. Ebrard bemerkt mit Recht dagegen, nach Act. 15, 6 seien die Apostel zur Prüfung der Streitsache in dieselbe eingetreten und Galat. II werde ausdrücklich bemerkt, die Apostel hätten keine Forderung an den Paulus gestellt, während die falschen Brüder verlangt hätten, Titus müsse beschnitten werden. Baur folgert aus dem Satz: Titus wurde nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen, auch die Apostel hätten dem Paulus diese Zumuthung gemacht. Offenbar ist das eine Versicherung, welche in der dreistesten Weise dem klaren Sinne von Galat. II, 6 widerspricht. Auch würde ein Bericht dieser Art, wie Ebrard richtig bemerkt, dem Zweck des Apostels widersprochen haben, nach welchem er den Galatern gleich nachher zeigt, daß er sich mit den Judenaposteln, im Gegensatz gegen die falschen Brüder und jüdischen Irrlehrer, in der vollkommensten Uebereinstimmung befinde. Welche Schwächlinge macht übrigens Baur aus den ersten Aposteln, wenn er meint, sie hätten dem Apostel auch nach der bestimmten Verweigerung einer Forderung, die sie als Glaubensforderung angesehen, noch die Hand der Gemeinschaft gereicht. Ganz ohne Bedenken kann übrigens, wie es scheint, diese Kritik die Worte hinschreiben: „Mit aller Selbstgewißheit seines Standpunkts stellt sich der Apostel dem Petrus gegenüber, so daß Mann gegen Mann, Lehrer gegen Lehrer, ein Evangelium gegen das andere, ein Apostelamt gegen das andere steht."

Auch der Handschlag der Gemeinschaft aber, von welchem Paulus Galat. II. berichtet, hat für Baur keine sonderliche Bedeutung. „So weit vereinigte man sich also (nämlich daß Paulus und Barnabas den Heiden das Evangelium ohne die Auferlegung des Gesetzes verkündigen sollten), aber man glaube nicht, daß nun eine völlige Ausgleichung der beiderseitigen Ansichten und Grundsätze Statt gefunden habe. Die κοινωνία war ja zu-

*) Wie sich Dr. Baur diese falschen Brüder bequem zurechtsetzt, S. 122, darüber vgl. man Ebrard 704. Sie sollen nur falsche Brüder genannt werden, sofern von ihrem Eindringen in die antiochenische Gemeine mit ihren judaistischen Grundsätzen die Rede sei. Und doch ist Gal. II. von ihrem Auftreten — in Jerusalem die Rede. Auf jenem Schauplatz also wären diese falschen Brüder treue Brüder gewesen. Die Kritik beschenkt uns hier mit der neuen Idee einer lokalen Ethik.

gleich eine Trennung, man vereinigte sich nur dahin, daß die einen εἰς τὰ ἔθνη, die anderen εἰς τὴν περιτομήν gehen sollten. Das beiderseitige apostolische Gebiet wird daher streng gesondert."

Nach diesem apostolischen Pakt, wie ihn von Baur construirt, hätte sich der Apostel Paulus selbst mit den von Baur anerkannten Briefen, namentlich mit dem Römerbriefe, den er sogar nach diesem Kritiker nur an die Judenchristen in Rom geschrieben haben soll, insbesondere mit Röm. I, 7, 1. Cor. IX, 20 und anderen Stellen als einen bundbrüchigen und ehrvergessenen Menschen dargestellt. Und was wäre das für eine christliche Gemeinschaftsfeier, welche eine strenge Trennung zum Zwecke haben sollte! Nur die „historische" Kritik kann sich eine solche Gemeinschaftsfeier vorstellig machen.

Wir erfahren freilich weiterhin, daß Baur sich dieselbe durch die Annahme von Halbheit der Ansicht und Ueberzeugung auf Seiten der Judenapostel (127) vorstellig macht. Die falschen Brüder hatten also vor den Urapostеln wenigstens den Vorzug voraus, daß sie keine Halben waren.

Tausend Meilen weit liegt das Gebiet des christlichen Geistes von diesem kritischen Traumgebiete entfernt.

3) „In dem engsten Zusammenhange mit diesen Verhältnissen steht der in der alten Zeit schon so übel berüchtigte, aber für den beiderseitigen Standpunkt nur um so bezeichnendere Auftritt zwischen Paulus und Petrus in Antiochien. Der Auftritt in Antiochien soll mit dem Beschluß des Conzils zu Jerusalem, Act. 15, streiten.

So bestände denn auch wohl ein Widerspruch zwischen den beiden Stellen Matth. XVI, 16—18 und XXII, 23. Wir begnügen uns hier die Worte Ebrard's zu wiederholen: Sieht man die Stelle Gal. II, 11 ff. unbefangen an, so enthält sie den stärksten Beweis, daß Petrus mit Paulus im Dogma ganz Eins war.

Baur will bei dieser Gelegenheit (S. 129) auch einen Widerspruch darin finden, daß „derselbe Paulus, welcher in Jerusalem mit aller Macht sich weigerte, den Titus aus Rücksicht auf die Juden und Judenchristen beschneiden zu lassen, nicht lange nachher aus derselben Rücksicht den Timotheus selbst soll beschnitten haben. Apostelg. XVI, 3. Ebrard findet die Erklärung dieses Gegensatzes (S. 708) darin, daß der Apostel hier nicht jüdischen Irrlehren gegenübergestanden habe, sondern solchen Juden, die er mit dieser Handlung zu gewinnen hoffte. Damit ist jedoch die Frage nicht erledigt. Der Apostel mußte ein wirkliches Princip haben, nach welchem er in beiden Fällen in entgegengesetzter Weise handelte. Dieses Princip lag nun ohne Zweifel darin, daß in der gemischten Ehe das

Kind der Religion des höheren Standpunktes zuzuzählen sei (1. Cor. VII, 14). Nach diesem Princip mußte Timotheus als das Kind einer jüdisch-heidnischen Ehe durch die Religion seiner jüdischen Mutter hindurch in die christliche Kirche eingehen; bei Titus fiel dieses Motiv weg; sonst hätte der Apostel ja auch den Titus und alle Heidenproselyten den Juden, wenn auch nicht den Judenchristen zu lieb, können beschneiden lassen. *)

4) Das Resultat der apostolischen Verhandlungen, wie es die Apostelgeschichte berichtet, soll in Widerspruch stehn mit der eignen Erklärung des Apostels. Die Beschlüsse von Jerusalem, nach denen die Heidenchristen von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes dispensirt werden und nur die Act. 15 angegebenen Enthaltungen zu beobachten haben, werden als sehr wichtig dargestellt; sie werden daher auch nach Apostelgesch. XVI, 4 von Paulus und Silas in den neugestifteten Gemeinen, die sie besuchen, bekannt gemacht. Der Kritiker wirft nun die Frage auf, weshalb der Apostel im Briefe an die Galater, da er doch von derselben Verhandlung spreche, jener vermittelnden Beschlüsse nicht erwähne. Der Apostel führe vielmehr hier als bloße Bedingung an, daß er bei den Heidenchristen der Armen in Jerusalem gedenken solle. So müsse also nicht jenes μόνον jede andre außerdem noch getroffene Uebereinkunft ausschließen. Ebenso, meint Baur, habe die Verhandlung des Apostels mit den Korinthern über den Genuß des Götzenopfers nach 1. Kor. VIII nicht Statt finden können, wenn solche Dekrete vorgelegen hätten. Neander hat auf diese Bedenken geantwortet, es gehöre zu dem Charakteristischen des Paulus, daß er sich nicht auf ein äußerliches positives Gebot, den νόμος, berufe, sondern auf das innere Gesetz in den Gemüthern der Gläubigen, außerdem aber scheinen jene Beschlüsse außerhalb Palästina's nur noch wenig gegolten zu haben. Da jene Beschlüsse auf einem gegenseitigen Vertrage beruhten, so mußte, wenn die eine der Parteien, die Judenchristen, die Bedingung nicht erfüllte, indem sie die Unbeschnittenen nicht als ihre Brüder anerkennen wollten, auch von der andern Seite die verpflichtende Kraft jener Beschlüsse für die Heidenchristen wegfallen. Ebrard antwortet auf dasselbe Bedenken, der Apostel habe ja bereits mündlich früher den Gemeinen, die er gestiftet, die hier zur Sprache gekommenen Bedingungen bekannt gemacht: es sei also nicht gerade nöthig gewesen, sie ihnen auch jetzt zu wiederholen; auch sei die Berufung auf die Beschlüsse (Act. 15) in dem Briefe an die Galater, worin es sich um die Feststellung seiner apostolischen Autorität gehandelt habe, nicht ganz passend

*) Vgl. Thiersch, S. 137: „Der Mutter soll das Kind nach talmudischem Grundsatz folgen; der Sohn einer gemischten Ehe, dessen Mutter eine Jüdin ist, soll die Beschneidung empfangen."

geweſen. Was aber die Korinthergemeine betreffe, ſo habe er die Gemeine nicht auf dem Wege des mechaniſchen Zwanges, ſondern der organiſchen Ueberzeugung zu der Beobachtung jener Beſchlüſſe bringen wollen.

Die Sache lag nun wohl in beiden Fällen etwas anders. Bei der Frage über die Beobachtung des Geſetzes oder etwa auch jener Act. 15 vorgeſchriebenen Enthaltungen war der dogmatiſche Geſichtspunkt, die Frage: was gehört zum Heil und was nicht? — von dem ethiſchen Geſichtspunkte der kirchlichen Sitte, von der Frage: was erfordert die chriſtliche Gemeinſchaft? durchaus zu unterſcheiden. Daher wird auch Act. 15 vorab die dogmatiſche Frage, ob das Geſetz zum Heil nothwendig ſei, geradezu und unbedingt von Petrus verneint, und zwar nicht nur in Bezug auf die Juden, ſondern auch auf die Heiden. Dann aber wird von Jakobus die ethiſche Gemeinſchaftsform in Erwägung gezogen und hier nun wird in Bezug auf die Juden angenommen, daß ſie nach der Vorſchrift der Synagoge ihr Geſetz als Sitte beobachten können, von den Heiden aber verlangt, daß ſie ſich den bezeichneten Enthaltungen unterziehen. Nun aber war in der Galatiſchen Gemeine die Beobachtung des Geſetzes wieder als dogmatiſche Heilsbedingung geltend gemacht worden. Unter dieſer Vorausſetzung verhandelt der Apoſtel mit den Galatern. Daher konnte er unter dieſem Geſichtspunkte auch nicht einmal die betreffenden Beſchlüſſe wieder geltend machen, ohne ihnen eine andere Bedeutung zu geben, nach denen ſie dem Glaubens-Princip und dem Sinne der Verhandlungen in Jeruſalem ſelbſt widerſprochen hätten. Und er brauchte dies auch um ſo weniger, wenn man annimmt, daß in Galatien jene Obſervanz längſt durchgedrungen war. Wenn er aber gleichwohl in dieſem Zuſammenhange die Bedingung anführt, daß er und Barnabas bei ihren Heidenchriſtengemeinen der Armen in Jeruſalem gedenken ſollen, ſo konnte dieſe Forderung der dogmatiſchen Mißdeutung nicht unterliegen. Sie bezog ſich ja auch nicht auf eine geſetzliche Leiſtung der Heidengemeinen, ſondern auf einen freien Gemeinſchaftsakt der Heidenapoſtel; ſie fiel nicht unter die Kategorie apoſtoliſcher Forderungen, deren überhaupt keine an den Paulus geſtellt wurden. Ja, im Grunde lag in dieſer Anführung nur das faktiſche Geſtändniß der Gemeine zu Jeruſalem ausgeſprochen, daß die Heidengemeinen mit ihr auf dem Fuße der brüderlichen Gemeinſchaft ſtänden.

Was aber die Gemeine von Korinth und ihre Frage über das Eſſen des Götzenopfers betrifft, ſo handelte es ſich hier durchaus nicht mehr über die Frage an ſich, ob man das Götzenopfer genießen ſolle, ſondern der Grundſatz, daß dies nicht geſchehen dürfe, war nach Act. 15 vorausgeſetzt. Es handelte ſich nur um eine Vermittlung zwiſchen einer ultraliberalen und einer geſetzlich ängſtlichen Anwendung dieſes Grundſatzes auf die ver-

ſchiedenen Verhältniſſe des Lebens oder den verſchiedenen Charakter der Mahlzeiten in Korinth. Die ultraliberalen Heidenchriſten erlaubten ſich vielleicht etwa auch (nach 1. Cor. VIII, 10) an einer öffentlichen Mahlzeit in einer Tempelhalle Theil zu nehmen, indem ſie erklärten, ihnen ſei das Götzenopferfleiſch ein gemeines Fleiſch, ſie äßen alſo kein Götzenopfer. Die ängſtlichen Chriſten dagegen konnten ſich ein Gewiſſen daraus machen, überhaupt nur Fleiſch vom Markte zu eſſen, weil es möglicherweiſe Götzenopferfleiſch ſein könne (Kap. X, 25). Daher macht der Apoſtel folgende Beſtimmungen in Bezug auf dieſen äußerſten Gegenſatz: im Götzenhauſe ſollt ihr gar nichts eſſen, auch bei dem ſtärkſten Gewiſſen nicht, um die ſchwachen Brüder nicht zu ärgern. Von dem Fleiſchmarkt aber ſollt ihr Alles als gewöhnliches Fleiſch beziehen, ohne euch über die bezeichnete Möglichkeit Scrupel zu machen. Bei Privatmahlzeiten in heidniſchen Häuſern aber ſollt ihr euch darnach richten, ob eine Fleiſchſpeiſe als Opferfleiſch bezeichnet wird oder nicht; im erſten Falle ſollt ihr ſie meiden, im andern Falle genießen.

Offenbar hätte dem Apoſtel eine Berufung auf die apoſtoliſchen Grundſätze für dieſe Auseinanderſetzung nichts helfen können. Dieſe Grundſätze finden wir deutlich vorausgeſetzt und zwar von dem Apoſtel neu begründet aus dem chriſtlichen Princip; für ihre Anwendung auf ſo verwickelte Fälle aber mußte er ſelber Rath ſchaffen. Zudem hatte Paulus ebenſo in Korinth wie in Galatien Veranlaſſung, ſich vorzugsweiſe ſtark auf ſeine apoſtoliſche Autorität zu ſtützen, da dieſelbe hier wie dort von judaiſtiſchen Gegnern in Frage geſtellt worden war, und da er durch eine unnöthige Berufung auf die Beſchlüſſe von Jeruſalem der Mißdeutung ſeiner Stellung zu den Urapoſteln neue Nahrung hätte geben können. *)

Von Wieſeler und Anderen iſt auch noch das als ein Widerſpruch zwiſchen der Reiſe Galat. II und Act. 15 angeführt worden, daß der Apoſtel nach Galater II durch eine Offenbarung veranlaßt wird, nach Jeruſalem zu gehn, während er nach Act. 15 von der antiocheniſchen Gemeinde geſendet wird. Darauf iſt mit Recht ſchon bemerkt worden, daß das eine Motiv das andre nicht ausſchließe. Will man ſich davon überzeugen, ſo ſehe man, wie Paulus nach derſelben Apoſtelgeſchichte nach ſeinem erſten Auftreten in Jeruſalem als Chriſt dieſe Stadt wieder verläßt, einmal, weil es die Brüder in Jeruſalem für gut finden (Act. 9, 30), ſodann aber auch, weil es ihm durch eine beſondere Offenbarung ſo befohlen wird (Act. 22, 17, 18). Man wird hier aber auch noch hervorzuheben haben, daß die beiden Fragen, welche der Apoſtel in Jeruſalem nach Act. 15 für die Gemeine zu

*) Dieſes Motiv wird auch von Thierſch mit Recht hervorgehoben.

Antiochien, und nach Galat. II. für ſich zu vertreten hatte, gar nicht die gleichen waren.

Bei der erſten Frage handelte es ſich um die Unabhängigkeit der heidenchriſtlichen Kirche von dem jüdiſchen Geſetz; bei der zweiten dagegen um das Apoſtolat des Paulus, wie vorhin bereits bemerkt wurde.

Der Widerſpruch, worin ſich die Apoſtelgeſchichte mit dem Korinther Briefe befinden ſoll, iſt vorhin ſchon erwähnt worden. Sie ſoll aber auch noch in einem ähnlichen Widerſpruche ſtehn mit dem Briefe an die Römer. Der Bericht über das Auftreten des Apoſtels unter den Juden in Rom (Act. 28) ſoll ſich mit der Darſtellung des Zuſtandes der römiſchen Gemeine, wie er aus dem Römerbriefe hervorgeht, nicht vereinigen laſſen (S. 366 ff.). Olshauſen hat in ſeinem Commentar zum Römerbriefe aus der Stelle Act. 28, 17 gefolgert, die Vorſteher der Synagogen in Rom könnten von dem Vorhandenſein der Chriſtengemeinen in Rom nichts gewußt haben. Olshauſen hat ſich dieſen ſcheinbaren Widerſpruch gegen den Römerbrief nun ſo zurecht gelegt, die Juden ſeien unter Claudius aus Rom vertrieben worden und erſt neuerdings dahin zurückgekehrt, daher hätten ſie von der jetzigen Lage der Chriſten keine Kunde gehabt. Tholuck nimmt in ſeinem Commentar zum Römerbriefe in der Einleitung an, die Synagogenvorſteher hätten den Paulus mit unwahren Worten zu täuſchen geſucht, um ihn deſto ſicherer auszuholen. Mit Recht jedoch hebt Ebrard hervor, daß die Judenälteſten von den Chriſten nicht wie von einer unbekannten, ſondern ihnen recht wohl bekannten Sekte reden. Daß übrigens die Judenälteſten keine Briefe von den Juden in Jeruſalem über den Paulus erhalten hatten, dies erklärt ſich ganz wohl aus dem Gange, den der Prozeß des Paulus nahm.

Nach ſeiner Gefangennehmung in Jeruſalem bildete ſich hier unter den jüdiſchen Fanatikern bald eine Verſchwörung, welche ſich zum Ziele ſetzte, ſeinem Leben meuchleriſcher Weiſe ein Ende zu machen (Act. 23, 12—15). Dieſer Anſchlag dauerte auch nach zwei Jahren noch fort, als der neue Statthalter Feſtus in's Land gekommen war (Kap. XXV, 3), und zwar unter Mitwiſſen der jüdiſchen Oberen. Unter dieſen Umſtänden mußten die Juden ein Intereſſe haben, ihren Haß gegen Paulus möglichſt zu verbergen, um die römiſchen Behörden ſicher zu machen. So lange ſie hoffen konnten, den Paulus zwiſchen Cäſarea und Jeruſalem umzubringen, hatten ſie keine Veranlaſſung, Beſchwerden gegen den Apoſtel nach Rom gelangen zu laſſen; wohl aber hatten ſie in ihrem böſen Anſchlag ein Motiv, ihre Erbitterung wider ihn nicht weithin ruchbar werden zu laſſen, am wenigſten aber nach Rom. Wie leicht hätten ſonſt von hier aus wieder die römiſchen Behörden gewarnt werden können. Sobald aber einmal mit der Appellation des

Paulus an den Kaiser und der Entscheidung des Festus die Reise des Paulus nach Rom entschieden war, wurde sie auch ausgeführt, und wir haben gar keine Veranlassung, anzunehmen, die Juden in Jerusalem wären etwa nun mit Hülfe eines glücklichen Schnellseglers dem langsamen Schiffe des Paulus nach Rom zuvorgekommen.

Nach von Baur soll aber der Schluß der Apostelgeschichte gewissermaßen mit sich selbst in Widerspruch stehen, jedenfalls mit der gewöhnlichen Annahme, der Apostel sei nach zweijähriger Gefangenschaft in Rom wieder frei geworden. Wäre dies der Fall gewesen, meint Baur, so scheine es kaum denkbar, daß der Verfasser der Apostelgeschichte ein Ereigniß, das nur das Resultat von allem Vorhergehenden gewesen sei und mit der apologetischen Tendenz der Schrift so wesentlich zusammenhange, mit völligem Stillschweigen habe übergehen können.*) Allein diese bekannte Schwierigkeit löst sich bei dem neuesten Stande der Erklärung der Apostelgeschichte in Nichts auf. Es ist keineswegs die Absicht des Verfassers, die Memorabilien des Paulus abzuschließen, sondern nach einem bestimmten Plan stellt er die Entwicklung der Kirche dar bis zu ihrer paulinischen Begründung und Befestigung in Rom. Nach diesem Plan mußte er mit dem Aufenthalte des Paulus in Rom abschließen.

So zerrinnen also die Verdächtigungen der Apostelgeschichte in ihr Nichts, während durch die nähere Erforschung ihrer Verhältnisse ihre Aechtheit nun in ein helleres Licht getreten ist. Die inneren, positiven Gründe für ihre Aechtheit sind folgende:

1) Die Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit sich selbst. Diese ist im Allgemeinen selbst von Zeller anerkannt. Sie ergibt sich insbesondere auch daraus, daß die Apostelgeschichte in ihren späteren Bestandtheilen vielfach die früheren voraussetzt.**)

2) Die Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit dem Lukas-Evangelium. Diese ist zunächst sogar durch die bestimmte Beziehung der Apostelgeschichte auf den Anfang des dritten Evangeliums eingeleitet. Das paulinische Colorit beider Schriften, die Verwandtschaft in den Ausdrucksweisen ist anerkannt.

3) Die Uebereinstimmung mit der evangelischen Geschichte überhaupt. Die Apostelgeschichte nimmt den Gesammtbestand der evangelischen Geschichte gerade da auf, wo ihn die vier Evangelien niederlegen, und sehen wir ge-

*) Ebrard bemerkt nach Döbes S. 753, eine förmlich constituirte Gemeine habe es damals in Rom noch nicht gegeben, als Paulus an die Römer geschrieben. Hier wäre wohl zu fragen, was man denn unter einer förmlich constituirten Gemeine um die Mitte des ersten Jahrhunderts zu verstehen habe?

**) S. ein Verzeichniß dieser Rückbeziehungen bei Ebrard.

nauer zu, so ist es der Fortlauf der gleichen Geschichte: die gleichen Apostel, die gleiche Lehre, die gleichen Wunder, das gleiche Evangelium.

4) Die Uebereinstimmung der Apostelgeschichte in der Geschichte und den Reisen des Paulus. Diese ist so genau, daß man ebensowohl die Apostelgeschichte als einen fortlaufenden Commentar zu den Briefen des Paulus, als umgekehrt diese als Commentar zu jener betrachten kann, nur daß die Pastoralbriefe und der Brief an den Philemon über den Zeitraum der Apostelgeschichte hinausfallen. Diese Uebereinstimmung ist eine so durchgehende, daß nur die ausführliche Darstellung des Inhalts der Apostelgeschichte in der Folge ein vollständiges Zeugniß von derselben geben kann.

5) Wie aber die Apostelgeschichte bestätigt wird durch die pauliniſchen Briefe in ihren pauliniſchen Bestandtheilen, so sind auch die petriniſchen Reden, welche sie enthält, mit dem ersten Briefe Petrus' und dem sonst bekannten Charakter des Petrus homogen;*) der Charakter des Jakobus, wie er Act. 15 und anderwärts ausführlicher gezeichnet ist, entspricht nicht nur dem Bilde von Jakobus dem Gerechten bei Josephus, sondern auch dem Briefe des Jakobus. Eben so ist das großartig-schweigsame Verhalten des Johannes neben dem Petrus ganz seinem sonstigen Auftreten gemäß.

Da wir hier die Quellen der Geschichte des apostoliſchen Zeitalters im Neuen Testament lediglich unter dem Gesichtspunkte prüfen, wie sie neuerdings in Frage gestellt sind, so kann es nur unsere Aufgabe sein, die namhaftesten Angriffe zu beleuchten, nicht aber eine Einleitung in's Neue Testament oder in die Neutestamentlichen Bücher selbst zu liefern. Wir haben daher auch keine Veranlassung, die vorstehenden Sätze weiter auszuführen, noch weniger aber die äußeren hiſtoriſchen Gründe für die Apostelgeschichte hier aufzuzählen.

Die Briefe des Paulus an die Römer, an die Korinther und an die Galater sind, wie wir bereits gesehen haben, auch von der Baur'schen Kritik noch anerkannt; dagegen hat Baur sie nicht nur zum Hebel gebraucht, um die Apostelgeschichte, sondern auch um die übrigen pauliniſchen Briefe zu entkräften. Wir hätten also jetzt diese in's Auge zu fassen.

4. Die Theſſalonicher Briefe.

Die Theſſalonicher Briefe nehmen eine isolirte Stellung bei diesen apostoliſchen Briefleiden ein. Es ist charakteriſtiſch, daß von Baur den ersten Theſſalonicher Brief zuerst auf der 481. Seite wegen „der Bedeutungsloſigkeit seines Inhalts, dem Mangel an allem speciellen Interesse" verdächtigt

*) Vgl. Ebrard, S. 684.

und daß er ihn dann S. 484 umgekehrt grade deswegen verdächtigt, weil der Brief so besondere Aufschlüsse über das Verhältniß der Entschlafenen und Lebenden zu der Parousie Christi enthält und so weit über die Aufschlüsse 1. Cor. XV, 52 hinausgeht. Hier finden wir also „die Kritik" wieder in einem Akte der Selbstauflösung begriffen unter dem ironischen Walten des Geistes der göttlichen Kritik. Ueber die angebliche Bedeutungslosigkeit eines neutestamentlichen Briefes mit einem Manne dieser Schule zu streiten, wäre wider den Anstand, namentlich in einem Falle, wo er gleich hinterher den Brief selber allzu bedeutungsvoll finden will. Was nun aber den letztern Vorwurf anlangt, so stellt von Baur einen Canon auf, welcher die Idee des Briefes überhaupt, insbesondere aber auch die Idee apostolischer Briefe zerstört. Müssen nicht Briefe ihrer Natur nach einen speciellen Gedanken haben, der sich in anderen Briefen so nicht wiederfindet? Müssen nicht die apostolischen Briefe besonderen Veranlassungen und Bedürfnissen durch besondere ganz specielle Aufschlüsse entsprechen? Dafür sind nun also die Thessalonicher Briefe die eschatologischen Briefe des Paulus, daß sie sich eben über die Frage der Parousie Christi specieller als die übrigen Briefe verbreiten. Nach der Baur'schen Weise hier und bei den christologischen Briefen an die Epheser und an die Kolosser zu argumentiren, hätte er auch wieder die Korinther Briefe an dem Römer- und dem Galaterbriefe messen müssen, und umgekehrt, und so wären denn die beiden ersteren durch ihren Ueberschuß an ekklesiastischem, die letzteren durch ihren Ueberschuß an soteriologischem Gehalt auf Baur'sche Manier vernichtet worden.

Zweitens soll dann dem ersten Thessalonicher Briefe seine Uebereinstimmung mit den Verhältnissen der Apostelgeschichte zur Last fallen. Offenbar kann es einen Brief für von Baur nicht empfehlen, wenn er sich mit den mannigfaltigsten Zügen an die Apostelgeschichte anlegt.

Sodann ist es die frische Rückbeziehung des Verfassers auf seine erst kurz vorhergegangene Wirksamkeit in Thessalonich, welche seinen Brief verdächtigen soll. „Ueberall ist nur von Dingen die Rede," heißt es, „welche dem Leser, wie der Verfasser durch das immer wiederkehrende εἰδότες 1, 4, αὐτοὶ γὰρ οἴδατε 2, 1, καθὼς οἴδατε 2, 2 u. s. w. sich selbst gestehen muß, schon bekannt waren. Man muß nun einen Blick in den Brief werfen, um zu sehen, wie diese Ausdrücke nicht etwa auf bedeutungslose Momente gehen, sondern auf die mannigfachsten und bedeutungsvollsten historischen Beziehungen zurückweisen. Genug; dieser Vorwurf fällt wieder mit dem Vorwurf der Bedeutungslosigkeit zusammen. Man darf sich aber nicht wundern, wenn außerdem für diese Kritik ein Merkmal der äußersten Lebensfrische zu einem Merkmal besonders angestrengter Pfiffigkeit des vermeintlichen Pseudepigraphen geworden ist.

Weiterhin soll sich der Brief durch Reminiscenzen an andere paulinische Briefe, namentlich die Korinther Briefe, verdächtig machen.

So soll zuerst die Stelle 1. Thess. I, 5 augenscheinlich der Stelle 1. Cor. II, 4 nachgebildet sein. Man muß die Stellen nur ansehen, um gleich zu bemerken, daß sie bei aller Aehnlichkeit doch einen ganz verschiedenen Gegensatz im Auge haben. Im Thessalonicher Brief ist es der Gegensatz des erfolglosen Worts und des wirksamen, bekehrenden, eine gläubige Gemeinde erweckenden göttlichen Kraftworts; im Korinther Briefe ist es der Gegensatz der überredenden Worte menschlicher Weisheit und der Erweisung des Geistes und der Kraft. Baur scheint schon gefühlt zu haben, daß eine sorgfältige Nebeneinanderstellung der beiderseitigen vollständigen Ausdrücke seine Angabe zerstören würde, daher citirt er den ersten nur halb, den letzten gar nicht — die Stelle 1. Thess. I, 6: ihr seid meine Nachfolger geworden und des Herrn, soll der Stelle 1. Cor. XI, 1 nachgebildet sein. Indessen heißt es an der ersten Stelle: ihr seid unsere Nachfolger geworden und des Herrn darin, daß ihr aufgenommen habt das Wort in vieler Trübsal mit der Freude des heiligen Geistes. Kurz: ihr seid mir und dem Herrn in der Freudigkeit des Christenleids ähnlich geworden. 1. Cor. XI, 1 dagegen fordert der Apostel die Korinther auf: werdet meine Nachfolger, wie ich Christi, und zwar meint er das nach dem Zusammenhang von der liebenden Duldung, womit sie in die Schwachheiten der Juden wie der Heiden sich finden sollen. Wo ist da nur auch eine Spur von äußerlicher Nachbildung; wenn nicht für diese die bloße Wiederholung des Wortes *μιμηταί μου* sprechen sollte. Wir überlassen es dem Leser, die weiteren „Augenscheinlichkeiten" von Baur's selbst in Augenschein zu nehmen; das Verzeichniß findet sich S. 482.

Ferner soll die Stelle II, 14—16 darin ganz unpaulinisch sein, daß der Verfasser des Briefes hier den Apostel sagen läßt, die „Thessalonicher seien Nachahmer geworden der christlichen Gemeinden in Judäa, da sie dasselbe von ihren eigenen Stammgenossen gelitten haben, wie jene von den Juden." Die Stellen stimmen zwar allerdings, heißt es, mit der Apostelgeschichte überein, allein diese Vergleichung sei gesucht. Weshalb gesucht? Antwort: Die Verfolgungen der Christen in Thessalonich fielen eben so sehr den Juden als den Heiden zur Last! Allerdings waren die Juden die Anstifter, aber die eigentlichen thätlichen Verfolger waren die Heiden und konnten in einer Stadt wie Thessalonich nur die Heiden sein. Sodann soll es unangemessen für den Apostel gewesen sein, daß er den Heidenchristen die Judenchristen zum Muster vorhält. Allerdings sehr unbequem für die Hypothesen von Baur's. War nicht auch der Apostel selbst ein Judenchrist und stellt er sich nicht auch in dem anerkannten Korinther Briefe den Heiden-

christen als Muster vor? Dann aber, heißt es, konnte auch der Apostel nicht von jenen Verfolgungen in Judäa reden, ohne an sich selbst zu erinnern. Daß er sich dessen nicht scheute, beweist der von Baur anerkannte erste Korinther Brief (Kap. XV, 1).

Soeben wollte von Baur nicht, daß Paulus die Judenchristen den Heidenchristen zum Muster vorstelle, gleich darauf will derselbe Kritiker nicht, daß Paulus die fanatische Feindseligkeit der Juden gegen alle Welt auch nur bezeichne (S. 483).

Der Ausdruck (II, 16): ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος soll am natürlichsten von der Zerstörung Jerusalems verstanden werden. Dies läge vielleicht nahe, wenn ἡ ὀργὴ εἰς τέλος übersetzt werden müßte: der Zorn, der schon bis zum Ende fortgeschritten ist. Uebersetzt man: der Zorn auf's Ende hin, so spricht die Stelle eben gegen das spätere pseudologische Zeitalter des Herrn von Baur.

Dann heißt es weiter, der Brief könne nach Kap. III, 1 und V. 6 nur wenige Monate nach dem Aufenthalte des Apostels in Thessalonich geschrieben sein. Damit streite erstlich aber, daß der Apostel den Thessalonichern so Vieles schreiben solle, was ihnen noch in frischem Andenken sei. Der Kritiker macht die Insinuation, der Apostel wecke nur verblichene Erinnerungen bei ihnen auf, während er sie nur im parenetischen Interesse an die Lichtmomente seiner Wirksamkeit erinnert, was der Apostel schon heute thun konnte, wenn er erst gestern Thessalonich verlassen hatte. Dann aber soll zweitens die Schilderung, welche er von der Gemeine gibt, nur auf eine schon längere Zeit bestehende Gemeine passen. Hier entsteht allerdings die bedenkliche Frage: wie lange muß eine Christengemeine bestanden haben, um ein Vorbild zu werden für andere? und die noch bedenklichere: wie lange muß sie als bekehrte Gemeine dastehn, bis man von ihr rühmen kann, „sie habe sich bekehrt und von den Götzen zu Gott gewandt (I, 7)." Wie lange hatte etwa die römische Gemeine bestanden, als der Apostel die viel stärkeren Worte Römer I, 8 an sie schrieb?

„Wie kann der Apostel sagen: er habe im sehnlichsten Wunsche, sie persönlich zu sehen, schon wiederholt, nicht bloß einmal, sondern zweimal zu ihnen kommen wollen?" Antwort: wenn er das erste Mal in Bria, das zweite Mal in Athen an eine Rückkehr nach Thessalonich dachte.

Den zweiten Brief soll die hier noch mehr wie im Abschnitt IV, 14—18 des ersten Briefs hervortretende, die Parousie Christi betreffende Apokalyptik verdächtig machen. Man dürfe, sagt von Baur, einem Manne, der sich auf einen vom Judenthum so wesentlich verschiedenen Standpunkt erhoben hatte, „nicht mehr Jüdisches" zuschreiben, als mit entscheidenden Gründen nachgewiesen werden könne. Nun aber finde sich auch zwischen

1. Kor. XV, 23—28 und 51 und 52 und dem Theſſalonicher Briefe ein großer Unterſchied. Der Kritiker oktroyirt uns hier wieder ſeine Fiktion, als ob die Stellen 1. Kor. XV und 2. Theſſ. II über dieſelbe Frage verhandeln. Dies iſt nicht im Geringſten der Fall. Dort nämlich ſetzt der Apoſtel die Lehre von der Auferſtehung der Todten auseinander; hier ſpricht er von den hiſtoriſchen Vorbedingungen der Paruſie Chriſti. Wer ſolche Unterſchiede nicht zu faſſen weiß, ſollte über bibliſche Bücher nicht zu reden ſich anmaßen; wer ſie nicht faſſen will, für den iſt jedes Wort der Belehrung verloren. Allein der Kritiker geht weiter, die Vorſtellung, welche der Apoſtel 2. Theſſ. II ausgeſprochen, ſoll der Erwartung des Apoſtels 1. Kor. XV ſogar geradezu widerſtreiten. „Denn 1. Kor. XV, 52 ſetzt der Apoſtel voraus, er werde die Paruſie Chriſti ſelbſt noch erleben, und mit den Lebenden verwandelt werden. In 2. Theſſ. II aber ſucht man ſich ſchon vermittelſt einer gewiſſen Theorie darüber Rechenſchaft zu geben, warum die Paruſie noch nicht ſo bald ſtattfinden könne.

Wir müſſen hier die Bemerkung machen, daß der Kritiker die Theſſalonicher Briefe ſelber miteinander in Widerſtreit ſetzt, während es auf einen Widerſtreit zwiſchen den Korinther und Theſſalonicher Briefen abgeſehen war. Setzen wir einmal die betreffende Stelle 1. Kor. XV, 51, 52 neben die Stelle — 1. Theſſ. IV, 15. Dort heißt es: „wir werden nicht Alle entſchlafen, wir werden aber Alle verwandelt werden — und wir werden verwandelt werden.“ Hier: „wir, die wir leben und überbleiben auf die Zukunft des Herrn, werden denen nicht vorkommen, die da ſchlafen. — Darnach wir, die wir leben und überbleiben.“ Hier würde alſo nach der Vorausſetzung von Bauer die Vorſtellung des erſten pſeudepigraphiſchen Theſſalonicher Briefs, von welchem doch der zweite abhängig ſein ſoll, mit der Vorſtellung des erſten Korinther Briefes in dem betreffenden Punkte ganz übereinſtimmen. Nur in Bezug auf den Punkt der Paruſie ſoll ſich der Verfaſſer des 2. Briefes „erſt anderswo umgeſehen“ haben. Die falſche Vorausſetzung, welche dieſer ganzen Verhandlung Baurs zum Grunde liegt, iſt die Behauptung, Paulus habe nach dem 1. Korinther Briefe (alſo auch nach dem 1. Theſſalonicher Briefe) vorausgeſetzt, er werde die Paruſie Chriſti ſelbſt noch erleben. Aus dem Satz: wir werden nicht Alle entſchlafen, wir werden aber Alle verwandelt werden, folgt das nicht. In dieſem Satze liegen folgende Einzelbeſtimmungen. Wir Chriſten werden nicht Alle entſchlafen; daher doch wohl viele. Die nicht Entſchlafenden werden den Auferſtehenden gleichförmig werden durch ſpecielle Verwandlung. Allein auch die Auferſtehenden werden verwandelt werden im allgemeinern Sinne; denn Alle, die Entſchlafenden und die Nicht-Entſchlafenden werden verwandelt werden. Mithin ſagt der Ausdruck: wir werden Alle verwandelt werden, nicht: wir werden Alle nicht entſchlafen,

ſondern wir werden verwandelt werden entweder durch die Form von Tod und Auferſtehung, oder durch eine ſpeciellere Verwandlung. Der Apoſtel ſagt alſo nicht, er werde nicht entſchlafen, ſondern, er werde in jedem Falle verwandelt werden. Wenn er aber ſagt: wir werden nicht Alle entſchlafen, ſo ſetzt er voraus, daß wenigſtens von dieſen Mitlebenden noch manche entſchlafen werden. Wie kann man nun behaupten, er habe ſich von dieſer Zahl mit Sicherheit ausgenommen? Beſtimmter ſcheint ſogar die Stelle 1. Theſſ. IV, 17 zu lauten. Allein ſieht man den Zuſammenhang an, ſo iſt der Gegenſatz dieſer: die Entſchlafenen κεκοιμημένοι (V. 13) und ἡμεῖς οἱ ζῶντες, οἱ περιλειπόμενοι. Dieſer Gegenſatz kann nun unmöglich die Verſicherung einſchließen, es werden zu den Entſchlafenen keine neuen Todten mehr hinzukommen, bevor der Herr kommt. Eine ſolche Verſicherung hätte jeder nächſte Augenblick widerlegt. Die Worte: die Lebenden, die Uebriggebliebenen dienen alſo dazu, den Gegenſatz zu einem beweglichen zu machen, indem ſie das ἡμεῖς bedingen und beſchränken in dem Sinne: wie, ſo Viele unſerer dann noch leben und übriggeblieben ſind oder vielmehr: wie ſofern wir die Seite der dann Lebenden und Uebriggebliebenen unſeren Todten gegenüber einſtweilen noch vertreten. Das Wir iſt nämlich ebenſo unbeſtimmt geſagt, wie wenn ein Sterblicher ſonſt die Kategorie der Todten und der Lebenden unterſcheidet; und ſich ſelbſt mit zu den Lebenden rechnet.

Sodann aber ſoll ſich der zweite Brief dadurch verdächtig machen, daß er Stellen des erſten in auffallender Weiſe wiederholt. Das eine Mal geht er dem Kritiker zu weit von dem erſten Briefe ab, das andere Mal kommt er zu eng mit ihm zuſammen. Es verſteht ſich nun wohl von ſelbſt, daß ein Schriftſteller ein wenig abhängig iſt von ſich ſelbſt, und ſo auch einer ſeiner Briefe von dem andern. Wie abhängig ſind nicht die Baur'ſchen Schriften von einander! Die Frage kann hier nur die ſein, ob der zweite Theſſalonicher Brief durch mechaniſche Wiederholungen von Stellen des erſten Briefes einen unſelbſtſtändigen Charakter verräth. „Der Anfang lautet," ſagt Baur, „wie der Anfang 1. Theſſ. I." Sicher, die beiden Adreſſen ſind ſchreckhaft ähnlich, und das muß Briefe, von gleichen Verfaſſern an die gleichen Empfänger geſchrieben, ſehr verdächtig machen. Wenn aber der Brief auch in dem Gruß und den Eingangsworten dem zweiten mehr als gewöhnlich ähnlich ſieht, ſo wollen wir dies nicht bloß aus den gleichen oder höchſt verwandten Veranlaſſungen, unter denen beide Briefe geſchrieben wurden, erklären. Man ſieht aus Kap. II, 2, daß die Gemeine zu Theſſalonich von chiliaſtiſchen Schwärmern bearbeitet wurde, welche wohl fähig waren, falſche Briefe zu erdichten, höchſt wahrſcheinlich einen ſolchen ſchon erdichtet hatten. Der Apoſtel beglaubigt nun ſeinen eignen zweiten Brief am Schluſſe mit der Hervorhebung ſeiner eigenthümlichen Handſchrift.

Sollte er nicht auch seinen Brief gleich im Anfang dadurch haben beglaubigen wollen, daß er die zweite Grußformel und die ersten Eingangsworte dem ersten Briefe möglichst conform zu machen suchte? Wie bald aber entfaltet sich dann die volle Originalität des zweiten Briefes neben der ersten. Man muß den Brief im Zusammenhange lesen, um zu sehen, wie er in jedem Gliede ein eigenthümliches Leben hat, mit dem ersten verwandt und doch von dem ersten verschieden. Die Aehnlichkeiten können hier nur dem Oberflächlichen befremdend erscheinen. Die Stelle 2. Thess. III, 1, 2 soll eine erweiterte Wiederholung sein von 1. Thess. V, 25. Dort heißt es kurz: Brüder betet für uns; hier: übrigens Brüder, betet für uns, daß das Wort des Herrn laufe und gepriesen werde u. s. w. Hier ist also bloß die Aufforderung: betet für uns! wiederholt. Was aber wohl zu bemerken ist: im ersten Briefe steht dieser Zuruf im Schlußwort, im zweiten rückt sie tiefer in den Brief zurück und nimmt eine stärkere Bedeutung an. Der Apostel konnte aber eine zur chiliastischen Ueberspannung geneigte Gemeine, die schon beinahe über alle Berge zu sein glaubte, nicht besser heilen, als wenn er sie für seine großen Glaubenskämpfe, besonders auch in Korinth wiederholt in Anspruch nahm. Lag etwa in der zweiten wirksameren Geltendmachung dieses Heilmittels etwas Mechanisches? Die weiteren Anstöße von dieser Art findet man bei Baur auf der 489. Seite.

Was die Ausdrucksweise anlangt, so soll nach manchem Auffallenden das καὶ vor διὰ τοῦτο, und II, 10, und αἱρεσθαι II, 13 statt ἐκλέγεσθαι für die Idee der Erwählung entschieden unpaulinisch sein.

Wie aber, wenn das καὶ, II, V. 10 nicht bloß zur Copula diente, sondern emphatisch zu lesen wäre: Sogar deswegen sendet ihnen u. s. w.? Und wie wenn der starke Ausdruck εἵλατο II, 13 im Gegensatz gegen die furchtbare hinreißende Macht der Verblendung der Ungläubigen so stark gewählt wäre. Die beiden „entschieden unpaulinischen" Ausdrücke würden sich dann wohl darauf reduciren, daß von Baur die betreffenden Stellen nicht recht verstanden hätte. Man lasse das καὶ wegfallen, so fehlt dem πέμπει u. s. w. das mildernde Beiwort; man setze ἐξελέξατο für εἵλατο, so wird der Ausdruck für den Gegensatz in dieser Stelle entschieden zu schwach; und statt daß beide Stellen pauliniſirt wären, sind sie nur des paulinischen Ausdrucks beraubt.

Was endlich nach Baur den Brief „noch besonders höchst verdächtig macht," ist der Schluß III, 17, 18. Daß der Apostel diesen grüßenden Segenswunsch V. 18 noch eigenhändig beigesetzt, könne zwar nicht auffallen, da es ebenso auch 1. Kor. XVI, 21 und Kolossi. IV, 18 bemerkt sei. Allein an dieser Stelle ständen die Grußworte nicht als Ausdruck der grüßenden Liebe, sondern als ein Zeichen, wodurch sich der Brief als paulinisch beur-

kunden solle, als ein kritisches Kennzeichen zur Unterscheidung der ächten und unächten Briefe. Dies sei in Vergleichung mit 1. Kor. ganz unpaulinisch.

Zwei Illusionen der Kritik sind hier ziemlich handgreiflich. Erstlich soll der Ausdruck der Vorsicht mit dem Ausdruck der grüßenden Liebe streiten. Zweitens soll der Ausdruck der Vorsicht in dieser Gestalt unpaulinisch sein. Weshalb? Herrn von Baur gefällt es so. Denn obwohl Paulus bekanntlich ein außerordentlich vorsichtiger Mann war, wenn es galt, die Heerden vor Trug zu schützen, so liegt dem kritischen Missionär doch der Gedanke, daß wir es hier gerade mit einem Meisterstück fälschender Pfiffigkeit zu thun haben, viel näher. In einer Zeit, wo man schon zwischen unächten und ächten apostolischen Briefen unterschied, und „demnach Ursache hatte, nach den Kriterien der Aechtheit zu fragen" — weshalb so ängstlich, wenn nach von Baur und Zeller die Pseudepigraphen so verdienstreiche Schriften lieferten? hatte kein Schriftsteller ein größeres Interesse, sich dagegen vorzusehen, „als nur ein solcher, welcher selbst in dem Falle war; einen apostolischen Brief ausgehen zu lassen." Hier hätte also ein Baur'scher Erzpfiffikus jenen Zellerschen Erzpfiffikus noch übertroffen, der die „Wirstücke" der paulinischen Reisegefährten in seine Schrift herübernahm, um selbst unter dem „Wir" zu figuriren; Beide aber hätten den prüfenden Sinn der Kirche, welcher so thöricht „nach den Kriterien der Aechtheit fragte," weil er noch nicht wußte, welch Heil für ihn in der Pseudologie liegen sollte, meisterhaft überflügelt, bis der Eine endlich an Zeller, der Andere an Baur seinen Meister gefunden.

Baur will die Folgerung, der Apostel müsse nach dieser Stelle schon mehrere Briefe geschrieben haben. Wir zweifeln nicht daran, daß Paulus schon früher Briefe geschrieben, namentlich den Ersten an die Thessalonicher. Gab es denn damals, fragt Baur, schon untergeschobene pauliniſche Briefe, vor welchen, wie auch II, 2 geschieht, hätte gewarnt werden müssen? Die Antwort hat er mit der Frage zu vernichten gesucht. Wir müssen freilich die Insinuation bemerken, welche hier im Hintergrunde steht. Wir sollten nämlich nach von Baur und seinen Genossen wohl wissen, daß das Zeitalter der christlichen Pseudepigraphie erst später begonnen hat. Von dieser Hypothese aus argumentirt er für diese Hypothese. Oder konnte Paulus damals schon so bestimmt wissen, daß er noch mehrere Briefe zu schreiben haben werde? Nun, nach dieser Logik wird es höchst gefährlich, sich ein Petschaft anzuschaffen: wie kann der Anschaffende denn wissen, ob er von diesem Petschaft noch Gebrauch machen wird. Doch das Bedenklichste kommt nach: „Ja wie hätte er vernünftiger Weise auf ein solches Kriterium der Aechtheit seiner Briefe, das, sobald

es einmal als solches bekannt war, für den Zweck der Unterschiebung nur um so mehr hätte benutzt werden können, irgend ein Gewicht legen können?“ Mit dieser Frage könnte von Baur eine Revolution auf dem alten geweihten Grunde der eigenhändigen Namensunterschriften, besonders aber in den Gerichtshöfen und Konuptoirstuben veranlassen. Man sieht übrigens, welcher Streiche Baur seine Pseudepigraphen, von denen er doch sonst versichert oder versichern läßt, sie seien fromme Verbesserer des Urchristenthums gewesen, fähig hält. Selbst die sorgfältigsten eigenhändigen Namensunterschriften eines Apostels können diese Baurschen Heiligen im Nothfall nachmachen.

Indessen wiegt der ideale Betrug gegen die Gemeine, welcher eine erdichtete Namensunterschrift für eine ursprüngliche ausgibt, den realen Betrug, welcher eine ächte Unterschrift nachmacht, vollständig auf, und von Baur möge demnach selbst das Bild der verächtlichen Kreatur seiner Phantasie zeichnen, welche nach ihm die Christenheit vor dem Erzlügner, dem Antichrist, soll gewarnt; d. h. den 2. Brief an die Thessalonicher geschrieben haben. „Die paulinische Grußformel in diesem Sinne zu nehmen, konnte nur einem Späteren einfallen, welcher schon eine Reihe pauliniſcher Briefe vor sich hatte, und im Begriffe, die Zahl derselben mit einem neuen zu vermehren, nicht nur auch den seinigen mit diesem Kennzeichen pauliniſchen Ursprungs versehen wollte, sondern auch noch dazu recht absichtlich darauf aufmerksam machen zu müssen glaubte.“

Zuletzt soll auch noch das wiederholte Reden von Briefen 1. Thess. V, 27; 2. Thess. II, 2, 15; III, 17; namentlich aber die dringende Ermahnung des Apostels 1. Thess. V, 27, sein Brief möge allen Brüdern mitgetheilt werden, die Thessalonicher Briefe verdächtigen (S. 491). Diese Weise, meint Baur, gehöre einer Zeit an, welche in den Briefen der Apostel nicht mehr die natürlichen Mittel der geistigen Mittheilung, sondern ein Heiligthum sah, welchem man die schuldige Verehrung dadurch erwies, daß man sich mit ihrem Inhalt so genau als möglich, besonders auch durch öffentliches Vorlesen bekannt machte, woraus sodann die Sitte entstand, solche und andere für wichtig gehaltene Briefe in der Gemeinde wiederholt öffentlich vorzulesen.“ Hier bringt von Baur zuerst die Begriffe: apostolische geistige Mittheilung und briefliche Heiligthümer in Gegensatz; sodann die Empfangnahme der geistigen Mittheilung der Apostel und das sich Bekanntmachen mit dem Inhalt der Briefe durch öfteres öffentliches Vorlesen. Die Sitte der alten Kirche aber, die apostolischen Briefe in der Gemeine vorzulesen und vorlesen zu hören, soll aus einer Abirrung von der ursprünglichen Werthschätzung (oder etwa auch von ursprünglichem Unwerthhalten) apostolischer Briefe entstanden sein.

Von Baur ahnet selbst, daß „gegen die hier zusammengestellten Gründe nach der gewöhnlichen apologetischen Methode das Eine und Andere eingewendet werden“ könne, doch meint er, sobald sie in ihrem ganzen Zusammenhang billig erwogen würden, müßten sie den Eindruck machen, daß beiden Thessalonicher Briefen alle Merkmale paulinischer Originalität fehlen. Wir haben gesehen, wie es mit dem Zusammenhang seiner Gründe bestellt ist; einer richtet den andern.

5) Die Briefe aus der ersten Gefangenschaft des Paulus: an die Epheser, an die Kolosser, an die Galater, an den Philemon.

Wir kommen zu den Briefen, welche der Apostel Paulus nach der gewöhnlichen Annahme aus seiner ersten Gefangenschaft in Rom geschrieben hat: an die Epheser, die Kolosser, die Philipper, den Philemon.

Der Angriff auf diese Gruppe geht von der Verdächtigung des Epheserbriefes aus, worin die Baur'sche Schule wiederum de Wette zum Vorgänger hat. De Wette hat sich mit wahrhafter Ungelehrigkeit über das Verhältniß des Epheserbriefs zu dem Kolosserbrief ausgesprochen; die Baur'sche Schule hat nichts Eiligeres zu thun, als dieses Vermächtniß sich anzueignen. „Der Brief an die Epheser ist nach dem von de Wette zuerst ausgesprochenen kritischen Urtheil fast nichts als eine wortreiche Erweiterung des Briefes an die Kolosser, und je größer der Kontrast sein soll, welchen man zwischen diesem breiten Wortreichthum und der gedankenreichen Kürze des Briefs an die Kolosser finden will, desto mehr scheint in Verbindung mit Anderm, was dem Apostel fremd ist, der Brief an die Epheser nur für eine Nachbildung des Briefes an die Kolosser gehalten werden zu können.“

Die Aehnlichkeit des Kolosser- und Epheserbriefes in einzelnen Zügen und Stellen kann nicht verkannt werden; sie entspricht ganz der historischen Voraussetzung, daß beide Briefe aus einer Stimmung des Apostels heraus, zu einer Zeit, und nach einer Gegend der Kirche hin geschrieben worden sind. Um so mehr fällt der durchaus gegensätzliche Charakter der beiden Briefe ins Gewicht. Wir wollen den Unterschied nicht hervorheben, daß der Epheserbrief sehr allgemein, der Kolosserbrief dagegen sehr speciell gehalten ist, der erste arm, der andere reich an speciellen Beziehungen. Die Hauptsache ist, daß Grundgedanke, Thema und Ausführung der beiden Briefe in einem Verhältnisse des Gegensatzes zu einander stehen, das nicht vollendeter sein kann.

Der Grundgedanke des Epheserbriefes ist dieser: um mit der Apokalypse zu reden, Christus ist das Omega aller Dinge; der Grundgedanke des Kolosserbriefes: Christus ist das Alpha derselben. De Wette muß also mehr als geschlummert haben, als sich ihm dieser Gegensatz entzog. Das

Thema des Epheserbriefes liegt in den Worten Kap. I, 20—23: Christus ist das Endziel, der nachhistorische, nachweltliche Einheitspunkt aller Dinge, als das Haupt der Kirche, mit welcher Alles ihm unterworfen ist, und alle Dinge in ihm zusammengefaßt werden sollen. Diesem theoretischen Thema entspricht das praktische, die Ermahnung K. IV, 3: seid fleißig zu halten die Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens. Das theoretische Thema des Kolosserbriefes liegt in den Worten, Kap, I, 15—20: Christus ist das Urprincip, der vorweltliche, vorhistorische und überhistorische Einheitspunkt aller Dinge. Der Erstgeborne als Princip der Schöpfung; der Erstgeborne als Princip der Auferstehung; der Erste schlechthin als Mittler der Versöhnung. Das praktische Thema des Briefes liegt in den Worten II, 6, 9: findet nur ganzes Leben in Christo allein (nicht etwa auch außer ihm in Engeln, und in einem überspannten Trachten nach der Geistlichkeit der Engel). Diesen Grundzügen gemäß sind denn auch beide Briefe durchweg bei aller Aehnlichkeit gegensätzlich gehalten, wie dies eine gründliche Exegese im Einzelnen nachzuweisen hat und leicht nachweisen kann. Ueber die unzulänglichen Erklärungen, welche Neander und Andere über das Verhältniß beider Briefe gegeben haben, namentlich auch Schneckenburger, welcher den Kolosserbrief vielmehr als einen Kirchenauszug, den Paulus aus dem Epheserbriefe gemacht betrachten wollte, vergleiche man Baur 418.

Auf ein solches Nichtverständniß der Grundgedanken beider Briefe, wie es sich zuerst bei de Wette offen ausspricht, will aber nun Baur nicht bloß den Fall des Epheserbriefes, sondern auch des Kolosserbriefes gründen. „Der kritische Zweifel wird nicht bloß dem einen der in Frage stehenden Briefe gefährlich, sondern er zieht die beiden zusammengehörenden Briefe zugleich in dasselbe Schicksal hinein."

Nächstdem soll denn auch beiden Briefen der paulinische Charakter fehlen. Wir haben hier nun eben die zwei namhaftesten christologischen Briefe vor uns; aber gerade dieses Christologische, was sie wieder als eigenthümliche Briefe charakterisirt, soll sie verdächtigen. „Befremden," heißt es, „muß hier vor Allem der in beiden Briefen vorzugsweise in die transcendenten Regionen der Geisterwelt gerichtete Blick (s. dagegen Kolossf. II, 18) und das überall sichtbare Bestreben, Christus seiner höheren Würde nach durch Prädikate zu verherrlichen, welche ganz aus diesem übersinnlichen Gebiet genommen sind" (s. dagegen Epheser I, 18, 19, 20).

Baur nimmt nun insbesondere zuerst Anstoß daran, daß die Regionen der übersinnlichen Welt (Epheser I, 20; III, 10, und Kolossf. I, 16, 17) nach den verschiedenen sie ausfüllenden und von Stufe zu Stufe aufsteigenden Mächten classificirt werden. In keinem der Hauptbriefe des Apostels

sei Christus auf die Weise an die Spitze des ganzen Geisterreichs gestellt. Wir finden dies nun ganz in der Ordnung, daß die christologischen Briefe diesen Punkt ausführlicher behandeln, als irgend ein anderer Hauptbrief. Oder läßt sich etwa der Römerbrief auch damit verdächtigen, daß der Apostel die Soteriologie nirgends so eingehend dargestellt hat wie hier? Uebrigens findet sich derselbe Gedanke der Erhabenheit Christi über die ganze Geisterwelt in praktischer Fassung eben ganz bestimmt im Römerbriefe wieder, Kap. VIII, 4, 37—39. Gleiches gilt von dem Spruch 1. Kor. XV, 24. Aus solchen Principien, wie sie diese und ähnliche Sprüche enthalten, mußte sich bei einer bestimmteren christologischen Verhandlung die stufenartige Ordnung des Geisterreichs und die Herrschaft Christi über dieselbe bestimmt entfalten.

Den zweiten Anstoß findet von Baur darin, daß Christo im Kolosserbrief als dem schöpferischen Princip alles Seienden absolute Präexistenz zugeschrieben wird. „Wenn nun auch in den Homologumenen des Apostels einzelne Andeutungen ähnlicher Art sich finden, so sind es doch immer bloße Andeutungen, über welche noch gestritten werden kann, hier aber ist das absolute vorweltliche Sein so sehr die Hauptidee, daß sich eigentlich der ganze Gedankengang dieser Briefe (!) in ihr bewegt.“ Für den Verständigen ist damit weiter nichts gesagt, als daß diese Briefe eben vorzugsweise die christologischen Briefe sind. Wir müssen hier herübernehmen, was von Baur später über die Lehre des Paulus von Christus zu sagen hat*) (S. 623). Die Entwicklung der pauliniſchen Lehre behauptet er hier, führe uns nicht über den Begriff des κύριος, des auferstandenen und verherrlichten Herrn hinaus. Die Betrachtung wende sich allerdings von diesem Punkte aus rückwärts zu den Fragen, was Christus überhaupt sei, was er schon vor seiner menschlichen Existenz gewesen. „Daß er als der Sohn Gottes geschickt wurde, als solcher zu der von Gott bestimmten Zeit in die Welt- und Menschengeschichte eintrat, Röm. VIII, 3, Galat, IV, 4 spricht zunächst nur seine hohe messianische Bestimmung aus, ob er aber schon, ehe er gesendet wurde, Sohn Gottes war oder durch seine Sendung erst es wurde, wird hieraus noch nicht klar. Man müsse also über den υἱὸς θεοῦ noch hinausgehen, und seine Präexistenz ins Auge fassen. Nun finde sich zwar eine Präexistenz Christi im Sinne der johanneischen Logoslehre nicht bei Paulus: doch könne auf der andern Seite auch nicht angenommen werden, daß ihm die Persönlichkeit Christi wesentlich erst mit seinem menschlichen Dasein ihren Anfang genommen habe. Diese Präexistenz Christi

*) Die Ueberschrift dieses achten Kapitels heißt charakteristisch: Specielle Erörterung einiger dogmatischer Nebenfragen.

findet nun Baur darin, daß Christus der urbildliche, das höhere Princip der menschlichen Natur in sich darstellende Mensch ist, und als solcher zwar seiner zeitlichen Entwicklung nach zeitlich, an sich aber vorzeitlich, insofern er der Geist selbst ist, nach 2. Kor. III, 17. Freilich soll sich der Apostel diesen Geist als eine geistige Lichtsubstanz gedacht haben 631, und so ist er denn Geist und Licht, das Bild oder der Abglanz der geistigen Lichtnatur Gottes, nicht erst in Folge seiner Erhöhung, sondern an sich schon: „Da Christus als der κύριος τῆς δόξης in diesem Sinne auch wesentlich Mensch ist, der pneumatische, himmlische Mensch, so scheint sich der Apostel Christus in seiner präexistirenden Persönlichkeit als die geistige Lichtgestalt des urbildlichen Menschen gedacht zu haben." Diese Vorstellung „wäre somit dieselbe, welche im zweiten Briefe des römischen Clemens an die Kor. Kap. VIII einfach durch die Worte ausgedrückt ist: ὁ κύριος ὢν μέν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ, eine Vorstellung, die sich streng an den jüdischen Monotheismus anschließt, und sich von der johanneischen wesentlich dadurch unterscheidet, daß das präexistirende Subject nicht der λόγος θεὸς ist, sondern das πνεῦμα, Christus, sofern er als der κύριος δόξης das πνεῦμα ist 2. Kor. III, 17." Nebenbei will uns von Baur neben diesem ersten Geist, der doch keine Identität mit dem Logos haben soll, auch eine natürliche Erzeugung Christi insinuiren vermittelst der Stellen Galat. IV, 4 und Röm. I, 3.

Offenbar muß sich von Baur die Ausdrücke erster Geist, Bild Gottes, Abglanz Gottes und ähnliche in ganz apokryphischer oder gnostischer Weise denken, um mit ihnen an dem Begriff der Gottheit vorbeizukommen; daß aber Christus nach Paulus nicht Gott sei, dafür hat er S. 628 einen sehr schönen Grund. „Ja es muß sogar geleugnet werden, daß er ihn als Gott betrachtet wissen wollte, da er ihn Mensch, und zwar nicht bloß nach der einen menschlichen Seite seines Wesens, sondern schlechthin Mensch in einem Sinne nennt, welcher an eine ihm wesentlich zukommende höhere göttliche Natur nicht denken läßt." Das beweist er aus zwei Stellen, wo die menschliche Natur Christi hervorgehoben werden mußte, aus Röm. V, 25, wo von der Versöhnung, aus 2. Kor. XV, 21, wo von der Auferstehung die Rede ist. Vielleicht hat sich noch Keiner wie von Baur erdreistet, aus der bloßen Thatsache, daß Paulus den Herrn den Einen Menschen und den Ersten Menschen nennt, und zwar das in soteriologischen und eschatologischen Beziehungen, schon an sich zu folgern, er könne ihm mithin die Gottheit nicht zuschreiben. Doch wir müssen uns umsehen nach den Stellen der von Baur anerkannten Briefe, in denen von der Gottheit Christi die Rede ist.

Zuerst kommt der Kritiker zu der Stelle Röm. IX, 5. Nicht Christus, heißt es, werde hier Gott genannt. Der erste Grund für diese Negation

ist wieder — die Hypothese des Verfassers selbst, welche doch auch hier bewiesen werden soll: es wäre gegen die paulinische Anschauungsweise. Der zweite: die doxologischen Worte müssen genommen werden wie alle sonstigen Doxologien. Daß aber auch Christus neben Gott ein Gegenstand der Doxologie werden kann, beweist Apokal. V, 13. Der dritte Grund ist der Zusammenhang, das vorangehende: Christus komme von den Juden her nach dem Fleisch, lasse hier keine höhere Aussage von ihm erwarten, da es die Absicht des Apostels hier nicht sei, seinen Begriff von Christus so wie Röm. I, 3 nach allen seinen Bestimmungen darzulegen, und neben seiner σαρξ auch das Höhere in ihm hervorzuheben. Dieser Grund ist nicht ohne Gewicht. Zwar scheint das κατὰ σάρκα einen Gegensatz zu verlangen, welchem die Beziehung der folgenden Doxologie ganz entsprechen kann, während die Stelle zunächst nicht dazu angethan scheint, durch eine gewöhnliche Gottes-Doxologie unterbrochen zu werden. Faßt man den Zusammenhang schärfer ins Auge, so blieb dem Apostel nach καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς noch etwas zu sagen übrig, und zwar das Letzte und Höchste. Der Apostel zeigt V. 3, wie nah' ihm die Juden sind, seine Blutsverwandten. Er lobt sie dann mit folgenden Prädikaten, die eine stete Steigerung enthalten: 1) οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται; 2) ὧν ἡ υἱοθεσία κ. τ. λ.; 3) ὧν οἱ πατέρες; 4) ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς. Wie nun, wenn das Fünfte gewesen wäre: ἐφ ὧν πάντων ὁ θεὸς — nämlich als Bundesgott. Dieser Gott der Offenbarung war aber kein anderer, als der in Christo erschienene. Und eben darum verwandelte er das zu erwartende ἐφ ὧν in ein ὁ ὤν und zwar in dem Sinne: Christus ist eben der, den immer noch alle Juden, die gläubigen mit Freiheit, die ungläubigen wider Willen und Wissen als den Offenbarungsgott mit ihrem: „εὐλογετος κ. τ. λ." begrüßen. So referirt er die jüdische Doxologie mit der Erklärung, daß sie die göttliche Natur Christi als die Schechinah Gottes zum ihrem Object habe. Damit ist denn auch der gewöhnliche Anstoß beseitigt, als sollte Christus hier in einem ganz ungewöhnlichen universalistischen Sinne als Gott über alle Dinge gepriesen werden, wie es sonst nur vom Vater üblich ist. Daher ist das Wort auch nicht im Sinne eines abstrakten jüdischen Monotheismus zu verstehen, wie von Baur will, nach welchem die Stelle sogar das Gegentheil von dem, was man gewöhnlich will, beweisen soll, indem es außerhalb des Ideenkreises des Apostels liegen soll, Christus Gott gleichzustellen und ihn selber Gott zu nennen. Vielmehr ist Gott als Gott Israels der Gott der Offenbarung, wie er in Christo Mensch geworden; und so denn auch hier, wie Apok. I, 7, 8. Man kann also an solchen Stellen, wie überhaupt wohl in den Doxologien, zwischen Gott und Christus nicht dogmatisch scheiden.

„Mit größerem Schein," heißt es, „macht man in jedem Falle die

Stelle 1. Kor. VIII, 6 dafür geltend, daß auch der Apostel Christus göttliche Präexistenz zugeschrieben habe." Der Sinn dieser Stelle ist sehr bestimmt. Von Baur sagt, hier werde wieder Christus als κύριος von θεὸς unterschieden; dies ist schon falsch: er wird unterschieden von Gott dem Vater. Sodann soll τὰ πάντα in der Beziehung auf Gott die Schöpfung bezeichnen, τὰ πάντα in Beziehung auf Christus lediglich bezeichnen, was Christus zur Erlösung und Beseligung gethan hat. Man sieht gleich, daß dies vollkommen willkührlich ist; mit dem Gegensatz von ἐξ οὗ und δι' οὗ wird ein Gegensatz in dem Verhältniß Gottes des Vaters und Christus des Herrn zu demselben Object (τὰ πάντα) beschrieben. Diese Beziehung τὰ πάντα auf alle Kreatur verlangt auch der Zusammenhang, die Verhandlung über das Fleisch des Götzenopfers, was von Baur ebenfalls mit einer bloßen Versicherung bestreitet. Somit steht also Christus hier in demselben Verhältniß zur Schöpfung, wie im Kolosserbrief und wie in der Logoslehre des Johannes.

Eine dritte Beweisstelle für die Präexistenz Christi ist 1. Kor. X, 4. Von Baur bestreitet die Präexistenz auch hier. „Von Christus als der πνευματικῆ πέτρα spricht der Apostel nur, sofern er in dem den Israeliten nachfolgenden Felsen, nach der allegorischen Deutung, die er ihm gab, einen auf Christus sich beziehenden Typus sah." Es begegnet dem gelehrten Theologen hier, daß er jenen physischen Fels der Wüste, den Moses mit dem Stabe schlug, mit dem wandelnden geistlichen Fels, von welchem Paulus redet, verwechselt. Es begegnet ihm ferner (obwohl er eine Symbolik geschrieben hat), daß er Allegorie und Typus mit einander verwechselt. Mit solcher Verwirrung läßt sich schwer verhandeln. Paulus sagt ja nicht, jener physische Fels ist auf Christus zu deuten, sondern Christus selbst ist der bleibende und wandelnde Fels der Erquickung für das Volk in der Wüste gewesen.

Mit der vierten Beweisstelle 2. Kor. VIII, 9 springt der Kritiker noch gewaltsamer um. Die Stelle soll nur sagen, daß Christus arm war (nicht arm wurde), obgleich er reich war, d. h. in Armuth und Niedrigkeit lebte, obgleich er als Erlöser durch die Gnade der Erlösung, die wir ihm verdanken, reich genug war, um uns zu bereichern. Nach der Stelle war Christus offenbar erst reich, dann arm; nach von Baur soll sie umgekehrt sagen: er war arm und wurde reich durch die Erlösung. Dann müßte es doch heißen, wie Baur den Text auch wörtlich sagen läßt, Ihr wurdet durch seinen Reichthum reich; die Stelle sagt aber ausdrücklich, durch seine Armuth (und das kann nur ein Armwerden gewesen sein) solltet Ihr reich werden.

Mit diesen Stellen hält der Kritiker seine Arbeit für erledigt. Offenbar unterscheidet aber auch Röm. I, 3 den Sohn Gottes an sich, von seiner

Geburt aus dem Samen David's nach dem Fleisch und V. 4 von seiner geschichtlichen Werdung und seinem Machtwalten in der Auferstehung V. 4. Die Stelle Römer VIII, 28 ff. läßt diesen Sohn Gottes zuerst als das Princip der göttlichen Vorherbestimmung erscheinen (V. 29); weiterhin als das von Gott an die Welt dahingegebene Mittel der Erlösung (V. 32), endlich als das Ziel alles göttlichen Waltens in seinem Reiche (V. 39). In dem 1. Korintherbriefe wird (Kap. II, 10) die Identität zwischen dem Geiste Gottes und Gott selber thatsächlich beschrieben. Hätte nun Paulus, wie Baur will, das Wesen Christi mit dem Wesen des Geistes ohne Weiteres identificirt, so hätten wir hier einen Beleg für die Gleichstellung Christi mit Gott. Indessen zeigt uns Kap. XII, 4—6, daß der Herr eben so bestimmt von dem Geist unterschieden wird, wie beide von Gott; die Stelle beweist aber zugleich, daß der Geist und der Herr und Gott gleichgestellt werden als die Urheber des Lebens der Kirche. Diese Stelle hat somit dieselbe Bedeutung, wie 2. Kor. XIII, 13 der apostolische Segenswunsch. Die Stelle 2. Kor. IV, 4 läßt Christus als das Bild Gottes schlechthin erscheinen; nach V. 6 ist die Herrlichkeit Gottes anschaubar in dem Angesicht Christi. Und zwar ist dieser Glanz nicht etwa nur ein Offenbarungsschein; nach Kap. V, 19 ist Gott selber in Christo gewesen, da er die Welt versöhnte. Wenn es aber Galat. IV, 4 heißt: Gott habe den Sohn gesandt, so kann nur eine gewaltsame Exegese die Sache umkehren in dem Sinne, er habe den Gesandten zum Sohne gemacht. Wurde er als Sohn gesandt, so mußte er als Sohn präexistiren.

So geht also auch aus den von der Baur'schen Schule anerkannten pauliniſchen Schriften die Präexistenz Christi, seine Gleichstellung mit der Gottheit, hervor, und auch hier ist er das reale Princip, durch welches Gott die Welt erschaffen hat. Die Gründe, welche von Baur also von der pauliniſchen Christologie der genannten Briefe her entnehmen will, um die Aechtheit des Epheser- und Kolosserbriefes zu bestreiten, fallen in ihr Nichts zusammen. Hier kommt aber noch insbesondere in Betracht, daß der Epheserbrief ebenso wie die genannten Briefe, nur ausführlicher, die göttliche Herrlichkeit Christi als eine nachzeitliche, als eine aus der Auferstehung hervorgehende, darstellt. Er stimmt also mit dem Baur'schen Postulat überein, muß mithin ächt sein, nach seiner eignen Voraussetzung. Entspricht aber der Epheserbrief den sogenannten „Hauptbriefen," so zieht er auch den Kolosserbrief mit auf dieselbe Seite hinüber in Folge des Zusammenhangs, worin Beide mit einander stehen.

Hier aber müssen wir zu einer allgemeinen Bemerkung übergehen, welche die Theorie, die sich von Baur über die pauliniſche Christologie gebildet hat, auch als eine innerlich haltlose erscheinen läßt. Nach dem Ge-

nannten soll der paulinische Christus zwar präexistirt haben, aber nur als der urbildliche menschliche Geist, nicht als der Sohn Gottes. Dann aber soll er durch die Auferstehung zu dem Besitz der göttlichen Herrlichkeit und Ehre gelangt sein. Nun haben sich allerdings wohl beschränkte Geister, helle aber flache Köpfe, wie die beiden Sagier, diese Verwandlung denken können, daß aus einer bloßen urbildlichen Menschennatur eine göttliche Majestät habe werden können. Man tritt aber dem Verstande eines Paulus zu nahe, wenn man ihm eine gleiche Beschränktheit oktroyiren will. Paulus hat strengere Begriffe von dem Gesetze der Entwicklung. Er schließt von der Natur des Anfangs auf die Natur des Endes, das beweist die Stelle Röm. VIII, 29, 30. Und eben so schließt er von der Natur des Endes auf die Natur des Anfangs, wie dies aus Epheser I, 3, 4 sich ergibt. Wenn uns nun Baur mit seiner paulinischen Christologie ein Bild der saginianischen Christologie geben wollte, so würden wir ihn damit für einen einsichtigen Referenten gelten lassen; will er uns aber überreden, Paulus habe die nachhistorische göttliche Majestät Christi so geschildert, wie dies in den von ihm anerkannten Briefen (etwas anmaßend von ihm Homologumena genannt) der Fall ist, ohne seine vorhistorische Gottheit vorauszusetzen, so müssen wir annehmen, er habe den Verstand des Paulus nicht zu würdigen gewußt.

Indessen die Kritik führt uns weiter. Mit der Christologie des Epheser- und Kolosserbriefs, heißt es, „werden wir in einen Ideenkreis versetzt, welcher einem ganz andern geschichtlichen Gebiet angehört, dem gnostischen.“ Wenn Baur sagen wollte, einzelne Ideen dieser Briefe beziehen sich auf die Anfänge eines gnostischen Gebietes, so würden wir nicht mit ihm streiten, denn nach allen Anzeichen sind die ersten Anfänge des Gnostizismus gegen das Jahr 60 zur Entfaltung gekommen und zwar namentlich zuerst in Kleinasien, wo also auch für den Apostel die Veranlassung gegeben war, ihnen brieflich gegenüber zu treten. Allein bei Baur ist dieser Satz mit einem zwiefachen Irrthum belastet. Für ihn fallen auch die Anfänge des Gnostizismus erst in die nachpaulinische Zeit und er weiß die antignostischen Thesen aus Paulus von gnostischen nicht zu unterscheiden. „Was die Gnostiker,“ lehrt er, „in einer Mehrheit von Aeonen, welche immer wieder in denselben Hauptbegriff sich auflösen, mythisch auseinanderlegten, ist hier in dem Einem Christus vereinigt, in welchem, wie in dem gnostischen Nus oder Monogenes der höchste absolute Gott sein verborgenes Wesen aufschließt und offenbart, als der εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως u. s. w.“ Man sieht hier mit Staunen, daß Einer ganze Bücher über Gnosis und Gnostiker kann geschrieben haben, ohne das Unterscheidungsmerkmal zwischen dem christlichen Princip und dem Gnostizismus erkannt zu haben. Baur stellt hier die Sache so dar, wie wenn die Lehre

von dem ebenbildlichen Sohne, in welchem das Weſen der Gottheit zuſammengefaßt iſt, nur eine Annäherung an den Gnoſtizismus wäre, während ſchon der Koloſſerbrief den Begriff klar vollzogen hat, daß der Begriff des erſtgebornen einigen Mittlers der Schöpfung und Erlöſung alle gnoſtiſchen Engel- oder auch Aeonentheorien abſtößt. In Chriſto iſt die Einheit, weil in ihm die Klarheit der perſönlichen Selbſtgeſtaltung Gottes iſt; in den gnoſtiſchen Aeonen iſt die Vielheit, der gebrochene Polytheismus, weil in ihnen die Trübheit des Emanationsſyſtems und eines dualiſtiſchen Pantheismus zu Tage tritt. Wenn nach Baur (S. 423) die Valentinianer ſich etwa auch einmal ſo ausdrücken mochten, als ob die ganze Gottheit in dem menſchenerlöſenden Soter beſchloſſen geweſen ſei, ſo war in ſolchen Fällen doch keineswegs von der Fülle des göttlichen Weſens die Rede. Sie würden damit ihrem eignen Syſtem von Anfang bis zu Ende widerſprochen haben. Baur benutzt die Spuren, daß die Valentinianer den Epheſer- und Koloſſerbrief benutzten, für den Aufbau der Vermuthung, die ſpäteren Valentinianer, welche Irenäus widerlege, möchten ſich freilich auf dieſe Briefe berufen haben, dieſe Uebereinſtimmung ſei aber wohl daraus zu erklären, daß dieſe Briefe in einem Kreiſe entſtanden, in welchem ſchon damals ſolche gnoſtiſchen Ideen im Umlauf waren.

Solche? Und Welche? „Die Grundidee, daß jede entſtandene Disharmonie in Harmonie aufgelöſt werden muß.“ Dieſe Idee oder mit anderen Worten die Idee der Verſöhnung hat der Gnoſtizismus allerdings mit dem Chriſtenthum gemein, nur mit dem Unterſchied, daß ſie im Chriſtenthum in ihrer reinen Urſprünglichkeit erſcheint, dagegen im Gnoſtizismus durch die dualiſtiſche Vorausſetzung verzerrt iſt. Was indeſſen Baur hier als gnoſtiſch in's Auge faßt, iſt der Gedanke, daß nach Epheſ. I, 10, Kol. I, 20 und Epheſ. II, 14 die Vermittlung und Einigung durch Chriſtum ſich auf das ganze Univerſum erſtreckt. Allein das Alles in einem ganz andern Sinne, wie bei den Gnoſtikern. Bei Jenen gilt die Erlöſung zunächſt den gefallenen Aeonen, hier dem Menſchengeſchlechte (vgl. Epheſ. I, 7); dort iſt die Einigung eine bloße Wiederherſtellung, hier eine zweite, höhere Schöpfung; dort eine Ausſcheidung, hier eine Verklärung der materiellen Welt. Bei dem Ausdrucke Pleroma, wie er in dieſen Briefen hervortritt, muß Baur nothwendig an das gnoſtiſche Pleroma denken. In der That, wenn man bei dem Ausdrucke Kol. II, 9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὰ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς nothwendig an das gnoſtiſche Pleroma denken muß, ſo will man phantaſiren, nicht aber denken. Der Bemühung Baur's, das chriſtliche Pleroma mit dem valentiniſchen in Einklang zu bringen (S. 425), werden wir nicht folgen; ſie richtet ſich ſelbſt vor jedem Kundigen. Sogar eine gnoſtiſche Syzygie will Baur im

Epheserbriefe entdeckt haben: Christus und die Kirche. Schade, daß von allen den gnostischen Brautpaaren hier nur das Eine vorkommt. Dies hätte die Kritik doch billiger Weise auf den Gedanken leiten sollen, die Sache möge sich wohl umgekehrt verhalten! die Gnostiker könnten die Idee des Pleroma wie der Syzygie aus den christologischen Briefen entwendet haben. Einen ganz besonders verdächtigen gnostischen Anstrich hat nach Baur die Stelle Epheser III, 9. Offenbar aber bildet sie den entschiedensten Gegensatz gegen allen Gnostizismus, insofern hier die Engelwelt erst durch die erlöste Menschenwelt die tiefste Erkenntniß der Weisheit Gottes erhält, während nach den Gnostikern in der Menschenwelt die Vorgänge der Geisterwelt sich nur abbildlich wiederholen. Auch wird die σοφία τοῦ θεοῦ hier in keiner Weise zu den himmlischen ἀρχαί u. s. w. gezählt oder überhaupt nur personificirt, was doch der Fall sein müßte, wenn dieser Begriff hier ein gnostischer sein sollte. Auch die Stelle Ephes. IV, 8 soll, als Lehre von der Höllenfahrt Christi verstanden, dem gleichen Ideenkreis angehören. Wir lassen die Erörterung hier auf sich beruhen, ob hier wirklich von einer Höllenfahrt die Rede ist. Denn ist von einer solchen die Rede, so wird sie zu einer Höllenfahrt für die Kritik, welche in ihr eine gnostische Idee sehen will; trotzdem daß die gnostischen Systeme schon vor der Todesfahrt Christi einen Schauder hatten, geschweige also vor der Höllenfahrt. Hier muß der einzige Marcion aushelfen. Weshalb aber dieser leidenschaftliche Kopf sich zur Annahme der Höllenfahrt entschloß, das sagt uns Irenäus deutlich. Christus, lehrte er, sei in die Unterwelt gefahren, um den Kain und die Sodomiten frei zu machen, dagegen den Abel und Enoch und Noah, d. h. die Frommen des Alten Testaments, zurückzulassen. Augenscheinlich entschloß sich Marcion zu einer Inconsequenz, um dem Alten Testament, welches er haßte, einen Streich zu versetzen. Und auf diese Marcionitische Posse baut von Baur die Theorie, die Lehre von der Höllenfahrt sei gnostisch!

Hierauf folgt eine Reihe von gnostischen Anklängen, welche wir übergehen, selbst die Ausdrücke μυστήριον, σοφία, γνῶσις sollen dahin gehören.

Indessen mit den gnostischen Entdeckungen ist es von Baur nicht genug, auch montanistische will er in den gedachten Briefen gemacht haben. Freilich muß er sich sagen, daß die Briefe dann ein gar spätes Datum bekommen würden, wenn sie sich auf die historische Erscheinung des Montanismus zurückbezögen. Daher die Versicherung, daß der Montanismus aus Elementen hervorging, welche längst vor seinem angeblichen Stifter vorhanden und nichts weniger als häretisch waren (S. 437). Auffallender Weise verlangt hier Baur für den Montanismus eine Vorgeschichte, von welcher die historischen Zeugnisse nichts wissen, während er die Vor-

geſchichte des Gnoſtizismus, welche auf ſicheren geſchichtlichen Zeugniſſen beruht, beſtreitet. Eine ſolche Beziehung auf montaniſtiſche Anfänge iſt Baur nun ſchon geneigt, zuerſt in der emphatiſchen Bedeutung zu finden, mit welcher das πνεῦμα als das eigentliche Princip des chriſtlichen Bewußtſeins und Lebens bezeichnet wird. Nach dieſer Vorausſetzung könnte ſich die chriſtliche Kirche vor dem Montanismus ſchwerlich retten. Was aber Montanismus ſei, das muß man nicht aus den Fingern ſaugen wollen, ſondern hiſtoriſch ermitteln, und da iſt denn das πνεῦμα als magiſches Agens unfrei getriebener Perſönlichkeiten, wogegen Epheſer IV, 23 ſtreitet: πνεῦμα τοῦ νοὸς ὑμῶν. Jenes iſt das πνεῦμα der Pneumatiker im Gegenſatz gegen eine Abtheilung der Pſychiker, wogegen Epheſer IV, 3, 4 ſtreitet; es iſt das Pneuma der verſtiegenen Askeſe, wogegen Koloſſer II, 20, 21 ſtreitet, es iſt das πνεῦμα im Gegenſatz gegen die Oekonomie des Sehens, wogegen Koloſſer II, 9 ſtreitet. Indeſſen ſollen die drei Stellen Epheſer II, 20; III, 5; IV, 11 die auffallendſten Beziehungen auf montaniſtiſche Ideen und Inſtitutionen enthalten. „Wer ſind dieſe Propheten," fragt von Baur, „und wie kam der Verfaſſer des Briefes dazu, ſie hier den Apoſteln zur Seite zu ſtellen?" Eine ſolche Stellung, wie ſie hier die Propheten neben den Apoſteln erhalten, habe der Apoſtel den Propheten ſonſt nirgends gegeben, wohl aber der Montanismus. Bei den Montaniſten dagegen ſei dies der Fall, namentlich bei Tertullian. Allein die Tertullianiſche Leſung lautet nicht et apostolus et propheta, ſondern aut apostolus, aut propheta, was Baur ſelbſt bezeugen muß (S. 448). Nun ſind aber offenbar die ἀποστόλοι III, 2 zugleich als προφῆται angeführt unter dem Geſichtspunkte, daß ſie die Offenbarung enthüllten, die Heiden ſeien Mitgenoſſen der evangeliſchen Verheißung, wie dies auch das Fehlen des Artikels an dieſer Stelle vor προφητῶν zeigt. Die montaniſtiſchen Propheten traten an die Stelle der Apoſtel oder gaben ſich vielmehr eine höhere Stellung, indem ſie verkündigten, die Pneumatiker müßten ſich von den Pſychikern ſepariren; die Propheten des Paulus gehen aus dem Apoſtelchor hervor, indem ſie die Aufhebung der Separation von Juden und Heiden in Bezug auf die Heilsverheißung verkündigen. Wir läugnen aber nicht, daß die Propheten in der Stelle II, 20, beſonders aber IV, 11 von den Apoſteln unterſchieden werden. Welche Klaſſe von Männern aber hier gemeint ſei, darüber kann man nicht in Verlegenheit ſein, wenn man an Barnabas und Silas denkt, welche ſeine Gehülfen waren und die eine mittlere Stellung zwiſchen den Apoſteln ſelbſt und den Evangeliſten einnehmen, von denen denn auch der letztere ausdrücklich als Prophet eingeführt wird (Act. 15, 32). Schon der Umſtand allein, daß dieſe Propheten des Paulus neben den Apoſteln gemeinſam mit dieſen das θεμέλιον der Kirche gelegt haben, ſollte jeden Ge-

danken an montaniſtiſche Propheten von der Stelle II, 20 fern halten, und finden wir IV, 20 die Evangeliſten den Propheten untergeordnet, ſo iſt es bloße Willkühr, wenn Baur die gleiche Unterordnung der Propheten unter die Apoſtel nicht erkennen will.

Die Polemik des Koloſſerbriefes gegen die koloſſiſchen Irrlehren ſoll gegen die Ebioniten gerichtet ſein, und auch darin will von Baur hier eine Spur des nachapoſtoliſchen Urſprungs dieſes Briefes finden, „da der Standpunkt dieſer Polemik ein ganz anderer iſt, als derjenige, auf welchem der Apoſtel Paulus noch im Briefe an die Galater ſtand.“ Allein daraus, daß der Irrthum der Ebioniten fortrückt und mithin auch die Polemik der Kirche gegen dieſelben, folgt doch gewiß nicht im Mindeſten, daß das erſte Fortrücken dieſer Art gleich über das ganze apoſtoliſche Zeitalter hinwegfallen mußte bis in die Anfänge des Montanismus hinein. Das Verhältniß der jüdiſch-ebioniſtiſchen Elemente zu den heidniſch-dualiſtiſchen in der Erſcheinung der koloſſiſchen Irrlehren laſſen wir hier auf ſich beruhen.

Allein, fragt de Wette und mit ihm Baur, wie kann Paulus die Apoſtel Epheſ. III, 5 ſelbſt als ἅγιοι bezeichnen? Die Antwort liegt im Folgenden. Die Juden wollten ſich als ἅγιοι von den Heiden abſondern, darum werden die Apoſtel mit ihrer Botſchaft, daß die Heiden Miterben der Verheißung ſeien und in denen die Juden Blasphemie ſehen wollten, als die eigentlichen ἅγιοι des Herrn in ihrem Apoſtolat ſelbſt bezeichnet. Daher haben auch die Propheten hier den Zuſatz ἐν πνεύματι.

„Begegnete hier dem Verfaſſer des Epheſerbriefes ein Verſehen,“ fährt Baur fort, „durch das er ſich ſelbſt unwillkührlich als einen vom Apoſtel verſchiedenen, erſt nach ihm lebenden Schriftſteller zu erkennen gibt, ſo ſehen wir ihn dagegen auch wieder um ſo ernſtlicher es ſich zum Geſchäft machen, uns von ſeiner Identität mit dem Apoſtel zu überzeugen. Er läßt daher ſeinen Apoſtel wiederholt die Verſicherung geben, daß er Paulus ſei, der Heidenapoſtel, der um des Evangeliums willen gefeſſelte.“ Die Stellen ſollen ſein Epheſ. III, 1, IV, 1, VI, 20, Koloſſ. I, 23, 24. Daß er der Verfaſſer des Briefes ſei, wie wir dies nach von Baur verſtehen ſollen, ſagt er an keiner Stelle; er führt ſich ſelber ein nach ganz natürlichen Veranlaſſungen unter verſchiedenen Bezeichnungen. Daß er dies im Epheſerbrief etwas häufiger thut als im Koloſſerbrief, iſt ganz den Verhältniſſen des Briefſchreibers zu den Empfängern gemäß. Nur die Spürkraft von Baur's, der hier wieder auf ſeine pfiffige Lieblingsfigur Jagd macht, kann aus dieſen einfachen ehrwürdigen Selbſtbezeichnungen Verdacht ſchöpfen.

Nach einzelnen abſchließenden Nergeleien kommt Baur zu ſeinem Endurtheile über das Abweichende des Styls der beiden Briefe. „Auch dies gilt ganz beſonders von dem Epheſerbrief, deſſen ſchleppende, langgedehnte,

mit ungewöhnlichen schwülstigen Ausdrücken überladene Perioden den dialektischen Gang der Darstellung des Apostels eben so sehr vermissen lassen, als den Reichthum seiner Gedanken."

„Als den Reichthum seiner Gedanken!" Es gefällt der Kritik, dem Epheserbrief den paulinischen Gedankenreichthum abzusprechen. „Beim Kolosserbrief, heißt es weiter, ist dies zwar weniger auffallend, aber in manchen Stellen macht auch er den Eindruck einer matten, gekünstelten, in Wiederholungen, synonymen Ausdrücken, äußerlich aneinander gereihten Sätzen sich fortbewegenden Darstellung."

Wir wollen nur bemerken, daß dies das Urtheil eines Schriftstellers ist, der so eben noch kirchliche Christologie und Gnostizismus, kirchliche Geisteslehre und Montanismus grundlos durcheinander gewirrt hat.

Selbst das Dringen der beiden Briefe auf die Einheit der Kirche, namentlich der Juden- und Heidenchristen, gegründet auf die Christologie, welche Jesum als den absoluten Einheitspunkt darstellt, soll über das paulinische Zeitalter in die Zeit der ersten Vermittlung zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum hineinweisen. Hier ist es also wieder die Voraussetzung der Baur'schen Hypothese, welche für die Währheit derselben Hypothese Zeugniß ablegen soll.

Dieser Voraussetzung gemäß läßt denn auch von Baur im Epheserbrief die paulinische Rechtfertigungslehre in der Richtung zu der Anerkennung der Werke hin modificirt erscheinen. Am Auffallendsten sei dies II, 8. Hier macht der Kritiker zu den Worten αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα u. s. w. die Bemerkung: Neben dem Glauben soll es auch Werke geben, aber statt sie durch den Glauben selber zu begründen, werden sie nur als letzter Schöpfungszweck ihm zur Seite gestellt. Also die Worte: wir sind sein Werk, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, das soll heißen: dem Glauben zur Seite stehen die Werke!

Auch wagt von Baur zu behaupten, Epheser III, 17, XVIII, 6, 23 werde die Liebe neben den Glauben gestellt im Gegensatz gegen die πίστις δι ἀγάπης ἐνεργουμένη des Paulus. Wenn doch von Baur die Stelle 1. Kor. XIII, 13 im Epheser hätte finden können, das wäre ein Fund gewesen!

Auch soll Ephes. II, 11 den Juden eine Concession gemacht werden, welche der ächte Paulus wohl nicht ganz gebilligt hätte. „Wenn von den Heiden gesagt wird, daß sie fern von der Bürgerschaft Israel's gewesen u. s. w., so wird hier doch eigentlich gesagt, die Heiden haben nur Antheil erhalten an dem, was die Juden zuvor schon hatten, und das Christenthum ist nicht die absolute Religion, in welcher die Negativität des Heidenthums und Judenthums auf gleiche Weise ein Ende hat, sondern der substantielle Inhalt des Christenthums ist das Judenthum u. s. w." Abgesehen von den unter-

laufenden Entſtellungen in dieſem Referat fragen wir, gehen nicht nach V. 13 und 14 hier die Juden und Heiden in höherm Dritten zuſammen. Wenn aber von Baur das Gleichniß vom Oelbaum in dem anerkannten Römerbrief (Kap. XI, 17) im Epheſerbrief gefunden hätte, daraus hätte er ſich einen ganz andern Effekt machen können.

Am Ende dieſer Verhandlung erfahren wir, derſelbe Verfaſſer hätte alſo, was er in Einem Briefe hätte ſchreiben können, abſichtlich in zwei Briefe vertheilt. Warum? Wahrſcheinlich weil er glaubte, das auf dieſe Weiſe in zwei Briefen zweimal Geſagte werde ſo auch mehr Eindruck machen." So ſorgt der Kritiker dafür, uns über ſeinen Einblick in die innere originale Natur dieſer Briefe ganz in's Klare zu ſetzen.

Auch der Brief an die Philipper, das Denkmal der innigſten apoſtoliſchen Verbindung mit einer Lieblingsgemeine, muß nun unter das Meſſer der unerbittlichen Kritik. Ganz entſchieden ſcheint der Streich noch nicht zu fallen. Doch hat von Baur drei Hauptbedenken:

1) Auch dieſer Brief ſoll ſich im Kreiſe gnoſtiſcher Ideen und Ausdrücke bewegen. Dahin zählt von Baur zuerſt die Stelle Phil. II, 5. Der Ausdruck: er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich ſein, obwohl er in göttlicher Geſtalt war, ſoll an die gnoſtiſche Sophia erinnern, welche ſich gewaltſam mit dem Abſoluten vereinigen wollte. Hier begnügt ſich die Kritik ſogar mit einem Flimmer von ſcheinbarer Beziehung. Sollte es zu einem Schimmer derſelben gekommen ſein, ſo hätte ſie nachweiſen müſſen, daß der bezeichnende Ausdruck des Philipperbriefs ἁρπαγμὸς auf das Beſtreben der Sophia angewandt worden ſei. Baur weiß uns nur die Ausdrücke: προάλλεσθαι, ein raſches Voranſpringen, und τόλμη, ein kühnes, gewaltiges Unternehmen, zu bieten. Doch da kommt der Ausdruck μορφὴ θεοῦ noch in Betracht; dieſer Ausdruck ſoll ſich nur aus dem Sprachgebrauch der Gnoſtiker erklären, bei denen die Ausdrücke μορφὴ, μορφοῦν, μόρφωσις ſehr gewöhnlich waren. Daß ſich dieſe Ausdrücke überhaupt in der Offenbarungsſphäre verbreiten mußten, dafür zeugt die apokryphiſche Literatur; daß aber auch Paulus die Gruppe dieſer Ausdrücke ſchon kannte, beweiſen die Stellen Römer II, 20 und Galater IV, 19. Wie kann man demnach behaupten wollen, der Brief an die Philipper müſſe den betreffenden Ausdruck von den Gnoſtikern geborgt haben? Wäre etwa auch die μορφὴ δούλου von den Gnoſtikern geborgt. Vielmehr ſehen die Gnoſtiker ohne Zweifel in der μορφὴ δούλου eine Verhüllung der μορφὴ ſchlechthin, nicht bloß der göttlichen. Ueberhaupt iſt der ganze Weg Chriſti Phil. II, 5 ſo entſchieden allen gnoſtiſchen Vorſtellungen entgegen, daß man wohl ſagen kann, er iſt in keines Gnoſtikers Sinn gekommen. Die reale Menſchwerdung, die Beugung unter das Geſetz; der Gehorſam bis zum Tode am

Kreuz waren drei Grundärgerniſſe für die gnoſtiſche Weltanſchauung. Allein da hat der Verfaſſer des Philipperbriefs gerade den Ausdruck ὁμοίωμα gebraucht, das macht ihn das Doketismus verdächtig. Allerdings will er nicht ſagen, Chriſtus wurde den Menſchen gleich, ſondern er erſchien in der Aehnlichkeit der Menſchen. Wohl zu beachten aber iſt, daß es heißt: ἀνθρώπων nicht des Menſchen. Es iſt alſo dieſer Ausdruck eine reine Parallele mit Römer VIII, 3: Gott ſandte ihn in der Aehnlichkeit des ſündlichen Fleiſches. Mithin müßte von Baur auch hier auf Gnoſtizismus muthen, wo es doch gar zu unbequem wäre. Derſelbe Ausdruck enſpricht ebenfalls dem Ausdrucke μορφὴν δούλου λαβών. Von der Menſchwerdung Chriſti an ſich iſt das nicht geſagt, ſondern von der accidentiellen Geſtalt ſeiner Menſchwerdung, daß er in hiſtoriſche Verhältniſſe eintrat, den anderen Menſchen ähnlich erſchien, indem er die Geſtalt der Knechte, die dem Geſetze unterworfen waren, annahm. Indeſſen ſoll der Ausdruck σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος den Doketismus noch ſtärker ausſprechen. Hier ſollen ſogar alle drei Ausdrücke auf den Dualismus hinzielen, am meiſten das σχῆμα. Allerdings bezeichnet auch σχῆμα hier offenbar die äußere Erſcheinung, denn die konnte bei den Feinden Chriſti, die ihn als einen Menſchen erfanden, nur zur Unterſuchung kommen. Das Wort erfunden aber, εὑρεθεὶς, zerſtört hier jeden Gedanken an den Doketismus vollſtändig. Sie prüften ſein Schema und fanden es leidensfähig, reell, wie es einem Menſchen zukommt. Daß dies der Sinn iſt, beweiſt die Verknüpfung des Particips εὑρεθεὶς mit dem Zuſatze: er erniedrigte ſich ſelbſt und ward gehorſam bis zum Tode. Auch hier freilich hatte der Verfaſſer Urſache, ein vergleichendes ὡς ἄνθρωπος einzuſchieben, um hervorzuheben, daß Chriſtus auch in ſeinem Leiden nicht gradezu einen gewöhnlichen Menſchen dargeſtellt habe. Wie aber die ganze Erſcheinung Chriſti hier als eine reale genommen wird, das beſiegelt das Schlußwort: zum Tod, zum Tod am Kreuze. Weiterhin aber ſoll auch die Herrſchaft Chriſti in den drei Regionen, in der himmliſchen, irdiſchen und unterirdiſchen Welt eine ächt gnoſtiſche Idee ſein. Weshalb wohl? Etwa deshalb, weil die gnoſtiſchen Regionen in der Regel ſehr ſtrenge geſchieden ſind und jede Region ihre beſonderen Vorſteher hat?

Was die ſubjective Seite des Briefes betrifft, ſo will von Baur die zarten und anſprechenden Empfindungen und Geſinnungen deſſelben anerkennen, allein dagegen hebt er denn auch hervor: „monotone Wiederholung des zuvor ſchon Geſagten, Mangel an einem tiefer eingreifenden Zuſammenhang und eine gewiſſe Gedankenarmuth, deren Bewußtſein den Verfaſſer ſelbſt gedrückt zu haben ſcheint, wenn er zu ſeiner Entſchuldigung ſagt III, 1: „Euch das Gleiche zu ſchreiben u. ſ. w.“

Wir denken uns die Congregation der Theologen durch diese Stelle zu einem bescheidenen Gelächter gestimmt und halten es wider den Anstand, den gedrückten, gedankenarmen Verfasser gegen seinen vornehmen Kritiker in Schutz zu nehmen.

Anders ist es, wenn dem Briefe die motivirte Veranlassung, der bestimmter ausgesprochene Zweck, der Grundgedanke abgesprochen wird. Hier hatte doch de Wette in einem andern Sinne vorgearbeitet, indem er erklärte, der Brief sei ein liebliches Gewebe aus zwei Hauptbestandtheilen, welche abwechselnd zum Vorschein kommen und sich in einander verschränken, und diese seien die Angelegenheiten der Philipper und des Apostels. Der Grundgedanke des Briefes ist das gemeinsame Streben der Christen zur Vollendung in Christo für den Tag seiner Erscheinung Kap. I, 4, 9, 10. Diesem theoretischen Thema entspricht das praktische: Bewahrung der Vollkommenheit, die in Christo Jesu gegeben ist durch den freudigen Geist im Gegensatz zu den Anlässen zur Entmuthigung, Kap. IV, 4. Wie sich diese Grundgedanken durch den ganzen Brief hinziehen, kann nur die Exegese im Einzelnen genügend nachweisen. Die Veranlassung, die der Apostel zu diesem Briefe hat, lag in der besorgten, ängstlichen Theilnahme, welche die Philipper dem Apostel mit Uebersendung einer Unterstützung bezeugt haben.

Demnächst soll es nun aber der Polemik gegen die jüdischen Gegner, welche sich auch in diesem Briefe findet, an Natürlichkeit und Frische fehlen, die Bezeichnungen sollen zu allgemein sein. Was der Apostel von seinen jüdischen Gegnern in Rom sagt, ist sehr bezeichnend; daß er übrigens nicht berufen sein konnte, von Rom aus den Christen zu Philippi die Judaisten daselbst genau zu schildern, begreift sich leicht. Hier kann man nur Energie erwarten und diese ist sofort wieder Kap. III, 2 dem Kritiker zu stark. Habt Acht auf die Hunde! Wie unfein! ruft er aus. Allerdings stark und orientalisch! Der Gegensatz zwischen der Beschneidung und der Zerschneidung (περιτομή, κατατομή) soll gesucht sein. Denn der Unterschied zwischen der wahren und falschen Beschneidung sei qualitativ, der Unterschied aber zwischen Beschneidung und Zerschneidung quantitativ. Hier sollte sich doch von Baur nach Hegel daran erinnern, wie das Quantitative in das Qualitative umschlagen kann.

Wir stellen hier einfach die These auf: der Unterschied zwischen Beschneidung und Zerschneidung ist qualitativ! Hoffentlich wird uns die Ausführung dieser These erlassen.

Die Stelle, worin der Apostel nun auf sich selbst kommt (V. 4 ff.), soll eine Kopie von 2. Kor. X, 18 sein. Diese Kopie würde man dann aber sehr frei nennen müssen. Hier spricht der Apostel von den jüdischen Vorzügen, welche er der Erkenntniß Christi geopfert; im zweiten Korinther-

briefe spricht er vorzugsweise von den Leiden. Die Kritik kommt dann auch hier wieder mit einzelnen Anklängen, wie: werdet meine Mitnachfolger und dergleichen (S. 467).

Auch die bestimmte Veranlassung des Briefes, das Geschenk, welches der Apostel von den Philippern erhalten, soll mit anderweitigen Erklärungen streiten, namentlich mit 1. Kor. IX, 15. Hier ist aber zunächst von einer ganz andern Form der Unterstützung die Rede, nämlich von dem regelmäßigen Leben eines Apostels auf Kosten der Gemeine, wie V. 7 deutlich beweist. Zudem zeigt die Stelle 2. Kor. IX, 10, daß der Apostel diese Verzichtleistung auf Gemeinde-Unterstützung aus besonderen Gründen besonders in Achaja geltend machte. Er bekennt hier selber V. 9, daß die Brüder aus Mazedonien seinen Mangel ergänzt haben. Allein, entgegnet Baur, 2. Kor. XI, 9 sehen wir ja, daß das, wovon der Apostel spricht, nur ein Fall der Ausnahme gewesen. Hier aber, Phil. IV, 15, stelle er die Sache so dar, wie wenn er von den Philippern regelmäßige Unterstützungen empfangen habe und zu ihnen in einer Art von Verrechnung der Einnahmen und Ausgaben (λόγος δόσεως καὶ λήψεως) gestanden habe. Wie das Alles gemeint sei, erfahren wir aus Kap. IV; 16. Die ganze Geschichte reducirt sich darauf, daß die Philipper dem Apostel zweimal nach Thessalonich eine Unterstützung sandten und jetzt nach langer Unterbrechung (S. V. 10) wieder die dritte nach Rom. Die beiden früheren Fälle faßt der Apostel 2. Kor. IX, 9 in Eins zusammen. Uebrigens ist es eine ganz neue Vorstellung, daß eine Gemeine einem Apostel von einem freiwillig übersandten Geschenk im buchstäblichen Sinne sich sollte Rechnung haben geben lassen.*) Wie unfein preßt der Kritiker hier den bildlich gemüthlichen Ausdruck des Verfassers, um das Verhältniß eines Handlungsreisenden zu seinem Chef aus der Stelle herauszuschlagen. Hätten aber auch die Philipper dem Apostel zehnmal ein Geldgeschenk zur Erstattung seines Mangels gesandt, so würde das nicht im Mindesten unter die Kategorie der stehenden Gemeinde-Unterstützung fallen, die er überall, besonders aber in Achaja ablehnte.

Endlich findet Baur die Kap. IV, 22 gemeldeten Bekehrungen in des Kaisers Hause auffallend; aber der Kap. IV, 2 erwähnte Clemens gibt ihm den Schlüssel der Erklärung. Wo ein Kritiker dieser Schule den Namen Clemens nur auftauchen sieht, da hat er gleich mit Wonne den ganzen pseudepigraphischen Zauberwald vor Augen. Und so muß denn auch hier

*) Die Maxime der „historischen" Kritik, jede biblische Stelle möglichst bornirt zu fassen, sinkt hier wieder zu dem Kunstgriff, sie möglichst gemein zu fassen, herab.

der Clemens IV, V. 3, sofort kein anderer als die mythisch ausgeschmückte Gestalt des römischen Clemens sein, obschon er nicht bei den Grüßen aus Rom und aus des Kaisers Hause erwähnt wird (V. 22), sondern augenscheinlich in Beziehung gesetzt auch mit den Christen in Philippi, welche der Apostel namentlich aufführt und wahrscheinlich nichts Anderes ist, als ein weiterhin unbekannter Clemens von Philippi.

Endlich sollen auch die freudigen Empfindungen, welche der Verfasser ausspricht, zu dem Gedanken eines nahen Todes nicht recht stimmen. Darüber ist mit von Baur nicht zu streiten. Zu bemerken ist jedoch, daß die Situation des Apostels nach dem Philipperbrief eine recht klare ist; er spricht seine zuversichtliche Hoffnung auf eine baldige Befreiung aus (I, 25), da aber die Feinde gewaltig gegen ihn operiren, so ist seine Lage noch nicht über die Gefahr des Todes hinausgerückt.

Was den Brief an den Philemon betrifft, so erklärt von Baur, man würde ihn freigeben können, wenn die anderen Briefe, welche aus der römischen Gefangenschaft geschrieben sein sollen, über allen Zweifel an ihre Aechtheit erhaben wären. Da wir dies gezeigt haben, sind wir auch mit dem Brief an Philemon fertig. Was indessen die Indicien der Unächtheit selbst betrifft, so ist es erst das ganz eigne Zusammentreffen zufälliger Umstände in der Geschichte dieses Briefes, zweitens die symbolische Bedeutsamkeit der Züge dieser Geschichte. Die Geschichte ist zu *selten*, um wahr zu sein — darauf hat der christliche Glaube geantwortet. Die Geschichte ist zu *sinnig*, um wahr zu sein — darauf hat die christliche Wissenschaft Antwort gegeben. Wäre dieser kleine Brief etwas *ordinairer*, etwas bedeutungsloser gewesen, vielleicht hätte er Gnade gefunden vor den Augen der Kritik. Noch wahrscheinlicher freilich ist das Gegentheil.

6. Die Pastoral-Briefe.

Bei der Verwerfung der Aechtheit der Pastoralbriefe kann sich Baur auf namhafte Vorgänger berufen. Schleiermacher hat zuerst nach dem Vorgange von S. E. C. Schmidt den ersten Timotheusbrief angegriffen; nach ihm haben Eichhorn, de Wette und Credner sich über die Unächtheit aller drei Briefe erklärt. Baur hat schon früher in einer besondern Schrift: „Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, 1835," seiner spätern Kritik in der Schrift: „Paulus" vorgearbeitet. Für die Aechtheit des ersten Briefes an Timotheus sprechen gegen Schleiermacher H. Plank, Wegscheider und Backhaus; für die Aechtheit sämmtlicher Briefe erklärten sich in besonderen Schriften: Kling in einem Anhange zu Flatt's Vorlesungen über die Pastoralbriefe, Tübingen 1831; Matthias, Erklärung der Pastoralbriefe mit besonderer Beziehung auf Authentie und Ort und Zeit der

Abfassung derselben, 1840; Baumgarten, Ueber die Aechtheit der Pastoralbriefe mit besonderer Rücksicht auf den neuesten Angriff des Herrn Dr. Baur, 1837; Dietlein in der angeführten Schrift; Guericke in seiner Einleitung, Thiersch in seiner Schrift: Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts u. s. w.; von Wiesinger in dem betreffenden Commentar (Fortsetzung von Olshäusen).*) Der erste Anstoß, den die Pastoralbriefe geben, sind die Spuren des Gnostizismus, welchen sie bekämpfen. Dabei läßt man das öfter erwähnte Vorurtheil walten, der Gnostizismus falle über das apostolische Zeitalter hinaus. Neuerdings hat Baur, wie wir gesehen haben, es bequem gefunden, dem Montanismus, trotzdem daß er geschichtlich mit einem bestimmten Namen und Datum beginnt, eine lange Vorgeschichte zu geben. Daß aber der historisch gereifte Gnostizismus viel eher eine solche Vorgeschichte haben mußte und wirklich hatte, will man nicht einsehen. Und doch fordert dies die Natur der Sache unerbittlich. Die Anfänge des Gnostizismus ziehen sich nun einmal unläugbar von der Mitte des ersten Jahrhunderts an durch dessen zweite Hälfte hindurch. Hätte man keine anderen Indizien dafür, so wäre der einzige Cerinth Beweises genug. Die Indizien sind aber so zahlreich, daß man von dieser Grundlage aus viel eher die Pastoralbriefe benutzen kann, um das Dasein der Anfänge des Gnostizismus im ersten Jahrhundert zu beweisen, als man umgekehrt das gnostische Objekt der Pastoralbriefe benutzen kann, um diese der Unächtheit zu bezüchtigen. Matthias hat schon auf den Unterschied zwischen dem unentwickelten und entwickelten Gnostizismus hingewiesen. Die Vorstellungen von den höheren Geistern, lehrt er, waren auf dem Gebiet der Pastoralbriefe noch nicht in Systeme entwickelt und zusammengefügt, sondern sie hatten das Ansehn loser, stoffartiger Gebilde. „Wie unnatürlich," bemerkt dagegen von Baur, „ist die Voraussetzung, daß der Verfasser der Pastoralbriefe, wenn er die Gnostiker bestreiten wollte, ihre Systeme selbst hätte darstellen sollen, und wie unbillig und übertrieben eben daher die Forderung, die an den Beweis gemacht wird, daß diese als gnostisch erscheinenden Vorstellungen der wirklichen Gnosis angehören." Der wirklichen Gnostik gehören diese Anfänge sicher an, nur Matthias verkannte seine eigne Aufgabe, wenn er dies läugnet. Es liegt aber ganz in der Natur der Sache, wenn wir die heidenchristliche Gnosis im ersten Jahrhundert noch mit der judenchristlichen verwickelt finden. Daher ist es Mißverständniß der Zeit, wenn Baumgarten im Gegensatz gegen Rothe, welcher hier mit Recht unentwickelten Gnostizismus gefunden hat, Anhängen der

*) Die Briefe des Apostels Paulus an die Philipper, an Titus, Timotheus, Philemon. Königsberg 1850.

jüdiſchen Kabbala finden wollte. Aber wie unbillig iſt nun die Forderung von Baur's, weil man überhaupt hier auf gnoſtiſche Ideen ſtoße, ſo müſſe man auch anerkennen, daß ſchon die entwickelten gnoſtiſchen Syſteme des zweiten Jahrhunderts im Hintergrunde ſtehen! Dieſe Kritiker wiſſen doch ſonſt ſo viel von allmäliger Entwicklung zu ſagen. Indeſſen will Baur eine beſtimmte Spur der Marcianitiſchen Lehre 1. Timoth. VI, 20 gefunden haben. Weshalb ſollte nun aber dieſe Stelle grade auf die pſeudonyme Gnoſis eines Marcian hinweiſen. Zeigt nicht vielmehr dieſe Warnung, daß wir es mit einer Zeit zu thun haben, wo die Anfänge der Gnoſis noch in pſeudonymem, ſchleichendem Verhalten ſich mit der kirchlichen Lehre ſelbſt vermiſchen? Im zweiten Jahrhundert hatte die eingetretene Scheidung zwiſchen kirchlichem und gnoſtiſchem Bewußtſein jede Warnung dieſer Art für einen Namen von der Stellung des Timotheus überflüſſig, ja höchſt auffallend gemacht, und nach der Hypotheſe von Baur's hätte hier der pſeudonyme Verfaſſer höchſt ungeſchickt vor der pſeudonymen Gnoſis gewarnt.

Sodann aber glaubt der Kritiker in dem bekannten Bericht des Hegeſippus (nach Euſeb. III, 32) über das Hervortreten der Häreſie im zweiten Jahrhundert eine ſchlagende Beweisſtelle für ſeine Anſicht gefunden zu haben, während doch keine Stelle richtig verſtanden entſchiedener gegen dieſelbe ſprechen kann. Mit klaren Worten ſagt hier Hegeſippus, indem er von dem Urſprung der Häreſen und ihrem Eindringen in die bis dahin noch reine und unverdorbene Kirche ſpricht: erſt dann, als aus dem Kreiſe der Apoſtel keiner mehr übrig war, ſei die ψευδώνυμος γνῶσις mit offenem Haupte hervorgetreten. „Wie hätte," fragt Baur, „Hegeſippus dies ſagen können, wenn der Apoſtel Paulus als Verfaſſer der Paſtoralbriefe eben dieſe ψευδώνυμος γνῶσις mit dieſem Namen als eine ſchon zu ſeiner Zeit vorhandene Erſcheinung bezeichnet hätte?" Man könnte zunächſt ſchon die Gegenfrage aufſtellen, ob etwa mit dieſem Bericht auch das frühere Daſein des häretiſchen Cerinth geläugnet werden ſolle? Allein der Bericht des Hegeſippus ſpricht nicht mit von Baur, ſondern wider ihn. Hegeſippus berichtet nämlich zuvörderſt ſchon, daß der Biſchof Simon, welcher unter Trajan als Märtyrer ſtarb, von einigen Häretikern angeklagt und zu Tode gebracht worden ſei. Die Häreſie war alſo um dieſe Zeit nicht nur ſchon vorhanden, ſondern auch ſo feindſelig geſpannt mit der Kirche, mit dem Biſchof Simon, daß ſie in einer Anzahl von Häuptern dem Biſchof den Tod bereiten konnte. Sodann bemerkt Hegeſippus auch ausdrücklich, die Häreſie ſei ſchon früher dageweſen, obwohl ſich bis dahin Diejenigen, die geſucht hätten, die geſunde Regel der heilbringenden Predigt zu verderben, in ein gewiſſes Dunkel gehüllt gehabt. Dann aber nach dem Tode der Apoſtel habe die Empörung des gottloſen Wahnes begonnen durch den Trug der Irrlehrer.

Hegeſippus hat alſo offenbar zwiſchen dem vollſtändigen Hervorbrechen der gereiften Häreſie in antikirchlicher Haltung, was alſo nach ihm ſchon in die Zeit des Trajan fällt, und einer allmäligen Entfaltung derſelben, die in's erſte Jahrhundert zurückgehen muß und die jetzt ſchon bis zu einem beſtimmten Trug der Irrlehrer, zur Ausbildung in Sektenhäupter gediehen war, unterſchieden. Daß aber bis dahin dieſe Häreſie ganz unbemerkt geblieben ſei, ſagt Hegeſippus ebenſowenig. Schon der Umſtand, daß die Häretiker den Simon zum Tode brachten, läßt auf eine bedeutende Gegenwirkung gegen dieſelben von Seiten dieſes Mannes ſchließen. Auch deutet Hegeſipp dieſen Widerſtand noch damit an, daß er erklärt, nun aber, da keiner der Apoſtel mehr übrig geweſen ſei, hätten ſie es gewagt, mit frecher Stirn der Predigt der Wahrheit die Predigten ihrer falſchen Gnoſis (*ψευδώνυμον γνῶσιν*) entgegenzuſetzen. Die *ψευδώνυμος γνῶσις* war alſo früher ſchon vorhanden.

Es hat von Baur nicht gefallen, zu unterſuchen, ob die Häretiker, welche dem Simon nach Hegeſipp den Tod gaben, von der ebionitiſchen oder von der gnoſtiſchen Richtung waren. Wahrſcheinlich hätte ihn dieſe Unterſuchung auf Reſultate geführt, welche ſeiner Ebioniten-Hypotheſe eben ſo entſchieden widerſprochen hätten, wie ſeiner Hypotheſe von der „Gnoſis.“ *)

Möglich wäre es daher wohl, daß Hegeſippus ſeinen Ausdruck *ψευδώνυμος γνῶσις* aus 1. Timoth. VI. 20 genommen, ſeine Bezeichnung *ἑτεροδιδασκαλοι* von dem *ἑτεροδιδασκαλεῖν* 1. Tim. I, 3 entlehnt, und ſeinen Ausdruck *ὑγιὴς κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος* nach dem *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* 1. Timoth. I, 10 gebildet hätte. Von Baur bemerkt dagegen, der ebionitiſch geſinnte Hegeſippus werde ſich ſchwerlich etwas aus einem angeblich pauliniſchen Briefe angeeignet haben. Allein daß Hegeſippus ein Ebionit geweſen ſei, iſt eine durchaus grundloſe Behauptung. Hegeſipp war ein einfacher Judenchriſt. Ein Judenchriſt aber, der die ganze Kirche vom Orient bis nach Rom durchwanderte und ſich überall mit dem Glauben der Biſchöfe übereinſtimmend fand, der in Rom mit einem Anicet verkehren konnte, welcher doch ſogar die kleinaſiatiſche Paſchafeſtte abſtieß, ja der ſich insbeſondere an der Rechtgläubigkeit der Korinthiſchen von Paulus geſtifteten Gemeine erfreute und ſogar wie zur Beglaubigung ihres orthodoxen Urſprungs bemerkt, ſie ſei bis dahin im rechten Glauben geblieben, **) der ſoll ein Ebionit geweſen ſein? ***)

*) S. den Bericht des Hegeſipp über den Thebutis Euſeb. IV, 22.

**) S. Euſeb. IV, 22.

***) Dafür daß Hegeſippus nicht nur Ebionit war, ſondern auch ein Gegner des Paulus, führt Baur S. 221 ein Fragment aus Photius nach dem Monophyſiten Stephanus Gomarus an. Gomarus ſtellte widerſprechende Erklärungen der Kirchen-

Ein Glaubensgenoß der pauliniſchen Gemeine zu Korinth ſoll ſich nach von Baur gefürchtet haben, aus einem angeblich pauliniſchen Briefe Ausdrücke zu entnehmen!

Hätte von Baur doch auch nur eine Spur von eigenthümlich marcionitiſch-gnoſtiſchen Anſichten von dem gnoſtiſchen Objekt der Paſtoralbriefe nachgewieſen!

Den zweiten Hauptanſtoß in den Paſtoralbriefen findet man in dem Vorkommen fortgerückter kirchlicher Inſtitutionen. Nach von Baur haben die Gnoſtiker den erſten Anſtoß zur Begründung der biſchöflichen Verfaſſung gegeben. Hätte es nun ſchon im Zeitalter des Paulus Gnoſtiker gegeben, heißt es weiter, ſo wäre es auch ganz in der Ordnung geweſen, daß ſchon in der damaligen Zeit auf eine beſtimmtere Organiſirung der Kirche wäre gedrungen worden. Allein ſo zweifelhaft die Vorausſetzung, ſo zweifelhaft die Folge. Man ſieht, der Stuart'ſche Grundſatz: kein Biſchof, kein König! findet hier ſein Gegenbild in dem Bauer'ſchen Grundſatz: kein Gnoſtiker, kein Biſchof!

Wir würden indeß dagegen folgende Formel vorſchlagen, ſo allmälig in der zweiten Hälfte des erſten Jahrhunderts der Gnoſtizismus erwachſen iſt aus unreinen Heidenchriſten-Principien, ſo allmälig iſt auch aus dem kirchlichen Presbyterium oder dem Collectiv-Episcopat der Biſchof erwachſen, und ungefähr um dieſelbe Zeit, als der Gnoſtizismus als gereifte hiſtoriſche Erſcheinung hervortrat, trat ihm auch die entwickelte biſchöfliche Inſtitution

---

lehrer zuſammen, unter anderen einen Satz, der allerdings auf 1. Cor. II, 9 ſich zurückbezieht: ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθά οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν ꝛc. Hegeſippus, bemerkt dann Gomarus, habe dieſen Satz beſtritten mit der Erklärung, ſolche Reden ſeien gegen die heil. Schriften und die Worte des Herrn: Selig ſind eure Augen, daß ſie ſehen ꝛc. Math. XIII, 16. Hegeſippus ſoll nun die erſten Worte ohne Zweifel verſtanden haben von der Art und Weiſe, wie Paulus durch eine beſondere Art zum Apoſtelamt berufen. Zuvörderſt iſt nun dieſe Annahme ganz gewaltſam, da Paulus an der bezeichneten Stelle von ſeiner Berufung zum Apoſtelamt nicht redet und da er ſonſt erklärt, den Herrn geſehen zu haben. Sodann aber will auch eine ſolche Zuſammenſtellung von Antitheſen (z. B. sic et non des Abelard) gar nicht ſagen, der Zweite habe dem Erſten perſönlich widerſprochen. Die Widerſprüche haben in ihrem nächſten Zuſammenhange eine andere Bedeutung und ſo läge es viel näher, zu vermuthen, Hegeſippus habe ſeinen Satz im Gegenſatz gegen die viſionairen Angaben der gnoſtiſchen Ebioniten ausgeſprochen. Nichts Unglücklicheres aber konnte dem Kritiker begegnen, als den Hegeſippus ſo dem erſten Korintherbrief widerſprechen zu laſſen, da nach Euſebius ſich Hegeſippus gerade buchſtäblich der Uebereinſtimmung ſeines Glaubens mit den Korinthern gerühmt hat. Aber läge darin nicht ein Indicium für Herrn von Baur, die Korintherbriefe für unächt zu erklären?

gegenüber, um in amtlicher Weiſe an die Stelle der jetzt eben abſcheidenden letzten Apoſtel zu treten.

Daß wir es nun aber in den Paſtoralbriefen nicht mit einem entwickelten Episcopat zu thun haben, lehrt der Augenſchein. Die Biſchöfe des erſten Timotheus-Briefes (Kap. III, 1) ſind von den Presbytern noch nicht unterſchieden, ſonſt würden auf ſie nicht ſofort die Diakonen folgen, V. 8. Den erſten Anſatz zu einer Unterſcheidung finden wir Kap. II, 17, wo nämlich diejenigen Aelteſten, welche am Wort arbeiten, von den bloß Leitenden unterſchieden werden. Im Allgemeinen aber ſind offenbar dieſe Presbyter mit jenen Biſchöfen eben noch ſo identiſch, wie die Presbyter und Biſchöfe in der Abſchiedsrede des Paulus zu Milet (Act. 20, V. 17, V. 28), und die Presbyter und Biſchöfe in dem Briefe an die Philipper Kap. I, 1. Ebenſo ergibt ſich die Identität der Presbyter und Biſchöfe aus dem Titus-Brief Kap. I, V. 5, verglichen mit V. 7.

Somit bildet ſich alſo eine Folgerung, welche der des Kritikers durchaus entgegengeſetzt iſt. Dieſe Briefe, in welchen das Episcopat im Allgemeinen noch ganz mit dem Presbyterat in Eins zuſammenbeſchloſſen iſt, und kaum mit den erſten Spitzen leiſe aus demſelben hervorblickt, können unmöglich der nachapoſtoliſchen Zeit angehören; ſie müſſen aus einer Zeit ſtammen, wo der Gegenſatz von Presbyterat und Episcopat noch gar nicht entwickelt war.

Dieſer Schluß iſt aber nur eine Parallele zu dem andern: eine Zeit, wo die Gnoſtizismen erſt in ſo unbeſtimmten, ſchwankenden Umriſſen erſcheinen, wo ſie noch ſo wenig dogmatiſch greifbar ſich erweiſen, wo noch ein Apoſtelſchüler vor ihnen gewarnt werden muß, wo nur noch ein prophetiſches Apoſtelauge ihre Bedeutung zu würdigen weiß und ihre künftige Entfaltung vorausſagen kann: die muß hinter der Zeit der entwickelten Gnoſtik wohl um ein halbes Jahrhundert und darüber zurückliegen.

Nun aber tritt uns Baur mit einem Bedenken entgegen, das bei jedem Briefe in einer andern Geſtalt wiederkommt, und überall gleich ſinnlos und chikanös iſt. Gerade das, was den Briefen den ächten unnachahmlichen Charakter von Briefen gibt, das Gelegenheitsmoment, macht er zum Merkmal ihrer Verdächtigung. Er fragt eigentlich immer wieder: aber warum iſt denn dieſer Brief nicht ungefähr wie die andern? Das heißt: warum iſt er ſo ſehr ein wirklicher Brief? Wenn er uns bei den Theſſalonicher Briefen fragt: aber weshalb denn ſind ſie ſo eſchatologiſch? bei dem Epheſer und Koloſſer Brief; weshalb denn ſo chriſtologiſch? bei dem Philipper Brief: weshalb denn ſo bloß familiär, ſo wenig dogmatiſch? bei dem Brief an Philemon: weshalb denn ſo accidentiell? So fragt er uns nun auch hier bei den Paſtoralbriefen: weshalb ſind ſie denn gerade ſo auffallend paſtoral? Er fragt aber mit folgenden Worten: Eine höchſt auffallende

Erscheinung bleibt es gewiß immer, daß der Apostel Paulus gerade nur in diesen Briefen mit so großem Ernst und Nachdruck auf kirchliche Institutionen dringen soll, für welche er in allen (!) denjenigen Briefen, die uns als der sicherste Maßstab der Beurtheilung seines apostolischen Wirkens gelten müssen, so nahe ihm auch die Veranlassung bei einer Gemeine, wie namentlich die Korinthische, liegen mußte, nicht das geringste Interesse zeigt; und je tiefer der Mangel eines solchen Interesses in dem ganzen Geist und Charakter des paulinischen Christenthums begründet zu sein scheint, desto vorsichtiger muß man sein, ihn zum Urheber und Beförderer von Institutionen zu machen, welche bald genug zeigten, in welcher nahen Verwandtschaft mit der hierarchischen Tendenz des Judenthums sie stehen." — Man sieht, die Kritik, welche sich das Reden ans Gewissen so sorgsam verbittet, zeigt sich hier auch einmal wieder geneigt, der „Apologetik" ans protestantische Gewissen zu reden. Indeß die Einsetzung von Presbyterbischöfen kann uns nicht ängsten. Auch können wir das Phantasiebild von Harmlosigkeit nicht theilen, welches dem Paulus bei seiner Gemeindebildung (wenn unter solcher Voraussetzung von Gemeindebildung die Rede sein könnte) soll vorgeschwebt haben. Daß aber der Apostel von Anfang an beflissen war, die Gemeinen, welche er ins Leben gerufen hatte, gleich nachher durch organische Gestaltung zu befestigen, dies beweisen uns eben die Berichte in der Apostelgeschichte entschieden (Kap. XIV, 23; Kap. XV, 36; Kap. XX, 17). Und so können wir auch voraussetzen, daß er in Korinth, Galatien und anderwärts diese Institutionen schon bei der Abfassung seiner Briefe nach Bedürfniß gegründet, und darum nicht nöthig hatte, in diesem Schreiben, welche ganz andere Veranlassungen hatten, auf Punkte, die im Allgemeinen in Ordnung waren, zurückzukommen. Wir finden aber auch den Apostel in den Pastoralbriefen gar nicht beschäftigt, erst solche Institutionen zu machen, wie von Baur voraussetzen will. Alle kirchlichen Aemter, auf die er kommt, sind bereits da, werden als daseiend behandelt, und der Apostel trifft nur Bestimmungen für die Besetzung derselben, wie sie die Zeit verlangt. Wenn von Baur hierarchische Anfänge in diesen Bestimmungen finden will, so kann man leicht bemerken, daß sie den hierarchischen Anfängen vielmehr entgegengesetzt sind. Es ist allerdings richtig, daß die Entwicklung des Episcopats mit der Entwicklung des Gnostizismus in Correspondenz steht. In erster Linie wird nun Timotheus im ersten Briefe verpflichtet, in dem Sprengel von Ephesus den Anfängen der Irrlehre entgegenzuwirken. Bis zur Ausübung der Kirchenzucht soll er darin fortschreiten (I, 20). Sodann faßt der Apostel die praktischen Consequenzen der Irrlehre sofort ins Auge. Der Gnostizismus wie der Dualismus überhaupt mißachtet das Staatsgesetz als demiurgisch; daher wird zuerst das

Bewußtsein der Kirche dem Staate gegenüber; die Unterthanentreue festgestellt. Er mißachtet das Haus und die Ehe, darum wird die Hausordnung gestärkt, und besonders auch die Heiligkeit des mütterlichen Berufes im Gegensatz gegen ascetische Schwärmerei stark betont. Er ist geneigt, aus dem Bischof einen verstiegenen Asceten zu machen, daher wird es betont, daß auch der Bischof vor allen Dingen ein christlicher Familienvater sein soll. Auch die Diakonen müssen dem neuen Lauf der Zeit gemäß gehoben werden; ebenso ihre Frauen, ihr Familienleben. Was aber die Gemeine selbst betrifft, so wird ihr gesagt, in welchem Sinne sie dem Mysterienwesen gegenüber, welches sich überall mit dem Gnostizismus einstellen will, eine Gemeine der Mysterien sein soll (Kap. III, 15, 16). Hierauf zeigt der Apostel, weshalb er alle diese Vorschriften gemacht hat. Er verkündigt den künftigen Ausbruch einer unchristlichen gnostischen Ascese und Lehre (Kap. IV). Hierauf geht er zu besondern Vorschriften für den Timotheus selber über, wie er die Stände in der Gemeine zu behandeln hat. Doch da tritt uns der Stand der Wittween entgegen, und hier nun 1. Tim. V, 3 ff. will Baur eines der entscheidensten Merkmale eines späteren Ursprungs finden. Die Argumentation von Baur ist folgende: diese Wittween sind *Χήρους* im kirchlichen Sprachgebrauch, und bilden so ein Institut, das man mit Beziehung besonders auf Ignatius (Ep. ad Smyrn. Cp. XIII) dem zweiten Jahrhundert zuschreiben muß. Die ganze Stelle scheint sich aber damit sehr einfach zu erklären, daß die kirchliche Gewohnheit, aus dem Stande der Wittween die Diakonissen zu wählen, schon jetzt eine Synonymität von Diakonisse und Wittween herbeigeführt hat. Und offenbar ist die Rede von dem Verhältniß der natürlichen Wittween zu dem Diakonissenamt. Jedenfalls muß das wirkliche Wittweenthum die Basis dieser Ordnung bilden, da zunächst von Wittween im bloß natürlichen Sinn die Rede ist. Auch ist diese Ordnung selbst, was auch wohl zu merken ist, neben den kirchlichen Aemtern von strikterem Begriff nicht aufgeführt, sondern an einen ganz anderen Ort unter den verschiedenen Gemeindeständen. Und was bestimmt hier der Apostel über den Wittweenstand nach seiner Beziehung zu dem Stande der kirchlichen Wittween oder Diakonissen? Die verschiedenen Bestimmungen laufen darauf hinaus, daß der krankhafte Andrang zu diesem Stande im Interesse des Hauses und der Gemeine beschränkt werden soll. Eine Wittwee soll vor allen Dingen ihren natürlichen häuslichen Pflichten sich nicht entziehen (V. 4—8). Die zweite Beschränkung ist die Forderung eines Alters von 60 Jahren. Was dagegen die jüngern Wittween betrifft, welche V. 11 erwähnt werden, so sind das offenbar solche, die Timotheus schon im Diakonissenamt vorfindet. Diese soll er nicht entlassen, wodurch ihnen ein Unrecht geschähe, wohl aber ermahnen in Bezug

auf die geistlichen Gefahren, welchen sie im Diakoniffenstand ausgesetzt sind, vor Allem der Gefahr, ihre kirchliche öffentliche Stellung zu Liebesangelegenheiten zu mißbrauchen. Nur davon allein kann V. 11 verstanden werden. Nach von Baur soll das heißen: junge Personen sind nicht in den Catalogus der Wittween aufzunehmen, weil sie in einem Alter sind, in welchem ihnen nicht zu trauen ist, „denn wenn sie den mit der Treue gegen Christus unverträglichen Geschlechtstrieb empfinden, wollen sie heirathen." Hätte der Apostel das gesagt, so wäre er seinem eignen strengen Urtheil Kap. IV, V. 3 ff. verfallen. Von einem ascetischen Widerstreit zwischen dem Geschlechtsleben an sich und der Treue gegen Christus weiß dieser Verfasser offenbar nichts (S. 2, 15; 5, 14); wohl aber von einer Untreue gegen Christum, die darin besteht, daß die Wege der Diakoniffe zum Hülfsmittel des Freiens gemacht werden. Die dritte Beschränkung liegt darin, daß dieser kirchliche Wittweenberuf nicht zur Versorgungsanstalt mißbraucht werden soll.

Wir finden also auch hier dasselbe Gegenwirken gegen hierarchische Anfänge, welches sich in der Verfügung über die kirchlichen Aemter zeigt. Der Apostel wußte wohl, wie die hierarchischen Anfänge mit den gnostischen in dem Dualismus der Letzteren zusammenhingen.

Das zweite Jahrhundert war in allen diesen Beziehungen gar nicht mehr so schwierig.

Was den zweiten Brief an den Timotheus betrifft, so treten in diesem die kirchlichen Anordnungen ganz zurück. Er ist das geistliche Vermächtniß eines glaubensstarken Lehrers für einen treuen und lautern, von Natur aber sehr schüchternen Schüler. Timotheus soll sich durch Leiden und Tod seines Paulus nicht erschüttern lassen. In diesem Grundgedanken bildet der zweite Timotheus Brief eine Parallele zu dem Briefe des Apostels an die Philipper aus seiner ersten Gefangenschaft; ebenso zu dem Grundbestand des zweiten Briefes Petri.

Auch in dem Briefe an den Titus werden durchaus keine neue Institutionen angeordnet. Vielmehr bezieht er sich auf die letzte Durchführung der von dem Apostel schon persönlich besorgten Einrichtungen auf Kreta durch den Titus. Was aber die Irrlehren betrifft, so hat er nicht bloß gnostische, sondern auch ebionitische Anfänge im Auge (Kap. I, 11).

Den dritten Hauptanstoß findet die Kritik Baurs in der Unmöglichkeit, für ihre Abfassung in der uns bekannten Geschichte des Apostels irgend eine passende Stelle ausfindig zu machen. Es ist nun wohl ganz natürlich, daß die Versuche [z. B. von Matthias *)], irgend einen dieser Briefe in

*) Neuerdings von Ebrard adoptirt, S. 748 ff. Die Gegengründe s. bei Neander, S. 533.

der Geschichte des Apostels, so weit sie die Apostelgeschichte, unterzubringen, fehlschlagen muß. Die Briefe bilden offenbar eine gemeinsame Gruppe letzterer Verfügungen des Apostels in kirchlichen Angelegenheiten für seine Nachfolger in der Leitung der Gemeinen, und gehören schon diesem Charakter nach einer spätern Zeit an. Die Hauptfrage ist hier die zweite Gefangenschaft des Apostels. Bezeugt ist dieselbe hinlänglich von der kirchlichen Tradition (Euseb. II, 22; außerdem von Cyrill von Jerusalem, Hieronymus u. A.). Will man sie bestreiten, so muß man die Unmöglichkeit derselben erweisen. Dies hat aber bis jetzt noch kein Kritiker zu leisten vermocht. Daher ist denn auch Zeit und Ort für die Pastoralbriefe hinlänglich gegeben; und wie einerseits die Geschichte der letzten Jahre des Paulus für die Pastoralbriefe spricht, so hinwiederum diese für seine zweite Gefangenschaft.

Wir können die Reise des Apostels nach Spanien nicht fallen lassen; einmal wegen des bestimmten Plans, den der Apostel darüber sich gemacht hatte (Röm. XV, 24); sodann aber auch wegen des vielbesprochenen Ausdrucks des Clemens τέρμα τῆς δύσεως die Erklärung von Bauer (S. 231), mit diesem Ausdruck sei nur das subjective Wanderziel des Paulus, das nach Clemens im Abendlande oder in Rom lag, gemeint bleibt, höchst gezwungen. Schon deswegen, weil die Wallfahrt des Paulus an der betreffenden Stelle mit diesem wie mit ähnlichen Ausdrücken von der des Petrus unterschieden wird, von dem doch Clemens in Bezug auf ein Kommen nach Rom Gleiches andeutet. Sodann auch deswegen, weil dann der Ausdruck zusammenschrumpfend zu dem ἐπὶ τὸ τέρμα ἐλθών gar nichts Belobendes enthaltend, das heißt an der betreffenden Stelle, die dem Zusammenhang nach etwas Großes, Abschließendes aussagen will, ganz und gar keinen Sinn haben würde. Drittens auch deswegen, weil in dem Falle das Object metaphorisch, das Prädikat aber buchstäblich zu verstehen wäre, was eine etwas monströse Art des Ausdrucks bilden würde; endlich auch deswegen, weil das τέρμα τῆς δύσεως nach seiner nächsten Bedeutung nur das äußerste Abendland bezeichnen kann, nicht aber das Reiseziel des Paulus im Abendlande, von Rom aus betrachtet. Rom lag nun einmal für den Römer nicht am Westende der Welt, sondern im Mittelpunkt derselben.

Wir führen die Frage über die zweite Gefangenschaft des Paulus hier nur so weit fort, als sie dazu dient, die geschichtliche Basis für die Pastoralbriefe zu ermitteln. In dieser Beziehung ist noch zu bemerken, daß uns diese in ein sehr bewegtes Leben blicken lassen. Späte Nachbildner und Ergänzer hätten sich sicher gehütet, eine solche Menge von Einzelnotizen durch ihre Briefe zu verstreuen, wodurch sie sich so leicht verrathen konnten; namentlich die ganze Stelle von 2. Timoth. IV, 10 bis zum Schluß.

Seinen Brief an den Titus nach Kreta schrieb also Paulus, nachdem er sich von Kreta nach Epirus begeben hatte. Den ersten Brief an den Timotheus nach Ephesus, nachdem er sich von Kleinasien wieder nach Europa gewendet. Den zweiten an denselben endlich, nachdem er der zweiten römischen Gefangenschaft verfallen war.

Endlich hat man auch noch einen Hauptanstoß in dem Sprachgebrauch der Pastoralbriefe, in den Eigenthümlichkeiten ihres Styls gefunden; namentlich Schleiermacher und de Wette. Allein wohl noch viel zu wenig hat man die Thatsache gewürdigt, daß der Geist Christi in der neutestamentlichen Gemeinde in Beziehung auf die Sprache im eigentlichsten Sinne fortwährend schöpferisch gewirkt hat. Die vorzüglichsten Organe dieser sprachbildenden Thätigkeit aber waren die Apostel, und unter diesen wieder ragt Paulus wegen der Mannigfaltigkeit seiner kirchlichen Beziehungen besonders hervor. Man kann daher auch in den Briefen des Paulus überall diese sprachbildende Thätigkeit bemerken; sodann aber auch eine Mehrung seines Sprachschatzes von Brief zu Brief. *) Erwägt man nun aber den großen Zeitraum, welcher zwischen den ersten Briefen des Apostels und den Pastoralbriefen liegt, und die außerordentliche Veränderung der kirchlichen Verhältnisse, wie sie ihm als Object dieser Briefe entgegentrat, so darf man sich nicht wundern, daß er auch in diesen Briefen wieder neue Seiten seiner Sprachengabe, und einen neuen Reichthum von Anschauungen in eigenthümlichen Ausdrücken entfaltet.

Interessant wäre hier die Frage, ob im Allgemeinen der apokryphische und pseudologische Geist sich in der Regel reich an sprachbildender Thätigkeit und Kraft erweist. Wir glauben diese Frage verneinen zu dürfen.

Sodann ist die Frage hervorzuheben, inwiefern sich auch hier die pauliniſche Eigenthümlichkeit in unverkennbarer Weise ausgeprägt. So finden wir in der Construktion von 1. Timoth. I, 3, 4 sogleich eine ächt pauliniſche Schwierigkeit, wie in der Regel durch eine Breviloquenz aufzulösen. Der Gedanke über das Gesetz V. 8 ff. ist ächt pauliniſch; die Accumulation der weiterhin folgenden Bezeichnungen ebenso. Die Stelle K. I, 12 ist unnachahmlich pauliniſch, und in ihrer Tiefe mit Römer III, 2 zu vergleichen. Ebenso die Stelle K. II, 6, wo allerdings das Wort μεσίτης in einem von der Stelle Galat. III, 20 verschiedenen Sinne gebraucht wird. Auch in den ethischen Bestimmungen finden wir den Paulus der anerkannten Briefe wieder, z. B. in II, 11, 12 die Grundsätze von 1. Kor. XIV, 34. Wir werden uns aber vollends nicht bereden lassen,

*) Backhaus zählte in dem 1. Brief an Timotheus 81 ἅπαξ λεγόμενα; im 2. 63, im Titusbriefe 44, im Brief an die Philipper 54, an die Galat. 57, an die Epheser und Kolosser zusammen 143.

daß die Stelle K. III, 15, 16 nicht ganz den paulinischen Geist, in seiner Macht über die großartigsten Antithesen, bezeichne. Findet man, was die Form anlangt, den Paulus der raschen Rede, der Breviloquenzen, der rhetorischen Accumulationen, der starken Compositta, der sinnvollen Synonyma nicht überall in den Pastoralbriefen wieder? Was aber die Ideen anlangt, so ist auch hier der Gegensatz von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, wie andere verwandte Gegensätze ächt paulinisch.

Sehen wir nun einmal einzelne neue Ausdrücke an, 1. Timoth. I, 1 bezeichnet sich Paulus als Apostel *κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ*, weil er es in diesem Briefe mit Anordnungen zu thun hat, die in letzter Instanz auf den anordnenden Gott zurückgeführt werden sollen. Er setzt hinzu *σωτῆρος ἡμῶν*, im Rückblick auf die Erlösung, welche er aus Banden und Todesnoth erfahren hat; also mit Beziehung auf die Rettung aus äußerer Noth, die er mit Recht auf Gott zunächst zurückführt. In diesem Gefühl, und in dem Vorgefühl neuer bevorstehender Gefahren macht er dann auch zu dem Namen Christi den Zusatz: *τῆς ἐλπίδος ἡμῶν*. Und nun der Ausdruck: *μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν*. Für das zweite Jahrhundert wäre er zu stark; er entspricht einer Zeit, wo die Irrlehre zuerst anfängt, als andere, als neue Lehre sich einzuschleichen. Vorgebildet ist er aber durch das *ἕτερον εὐαγγέλιον* Galat. I, 6; und paulinisch insbesondere, kann man hinzusetzen, in seiner einzigen sachlichen Angemessenheit. Daß nun Paulus die gnostischen Ideen mit *μύθοις* zusammenstellt, dies entspricht ebenfalls wieder seiner Ansicht von der Verwandtschaft zwischen den vorchristlichen jüdischen und heidnischen Satzungen, *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Galat. IV, 1. Von den *γενεαλογίαι ἀπεράντοι* wird auch nur zu sagen sein, daß sich der Ausdruck an die Sache anlegte. Die Einschiebung einer vermittelnden Ideenwelt zwischen Gott und der Körperwelt ist ihrer Natur nach ein idealistisches Spiel, ziel- und schrankenlos. Wie passend aber ist das *νομοδιδάσκαλοι* gebildet, wenn man erwägt, daß die Gnostiker ebenso wie die alten Schriftgelehrten eine neue Schultradition neben dem neutestamentlichen Gotteswort einführen wollten!

Es kann unsere Aufgabe nicht sein, in dieser Weise die Pastoralbriefe durchzunehmen. Wohl aber möchte es die Aufgabe der Kritik sein, sich erst noch gründlicher in den Geist paulinischer Sprachbildung einzulernen, und dann zu urtheilen.

7) Die katholischen Briefe.

Die Angriffe auf die Briefe des Johannes, namentlich auf den ersten, sind, abgesehen von den Zweifeln des Alterthums an der Aechtheit des zweiten und dritten, von älterem Datum. Joseph Scaliger regte den Zweifel

an;*) Samuel Gottlieb Lange griff die Aechtheit des ersten Briefes aus inneren Gründen an. Dieser Kritiker fand in dem ersten Briefe des Johannes einen völligen Mangel an allem Individuellen, Persönlichen und Lokalen; sodann aber in hohem Maße die Spuren der Geistes- und Altersschwäche. Lücke bestreitet mit Recht die Angabe, daß es dem Briefe an „aller charakteristischen Individualität und Persönlichkeit" fehle; nur sei sie mehr angedeutet, als ausdrücklich und ausführlich angegeben, ein Zug, wodurch sich die katholische Briefform überhaupt, und die schriftstellerische Art des Johannes insbesondere von der pauliniſchen unterscheide." Nur scheint mir Lücke hier zwei wesentlich verschiedene Punkte nach dem Vorgange von Lange mit einander zu verwechseln; nämlich die persönlichen Beziehungen und den persönlichen Charakter. Die persönlichen Beziehungen sind allerdings durch den Charakter eines katholischen oder encyklischen Briefes mehr oder minder ausgeschlossen; will man jedoch sehen, wie sie im Hintergrunde des ersten Briefes des Johannes liegen, so muß man den zweiten und dritten Brief als die naturgemäßen Ergänzungen desselben betrachten. Auch hat der Brief selber schon Züge, die dahin gehören. **) Was aber den persönlichen Charakter des ersten Johannesbriefs betrifft, so genügt die Erklärung nicht, daß es ihm nicht an aller charakteristischen Individualität und Persönlichkeit fehle; der Brief ist durch und durch charakteristisch, und zwar johanneisch.

Was die Geistesschwäche und Altersschwäche betrifft, die sich in dem Briefe kundgeben soll, so hat das Evangelium ähnliche Vorwürfe in Bezug auf Wiederholungen, Unordnung und Einförmigkeit erfahren. In solchen Urtheilen spiegelt sich aber nur die Unfähigkeit der Kritiker ab, einzudringen in die Tiefen des johanneischen Geistes. Was an sich lyrische Innigkeit ist, soll gedankennette Wiederholung sein, die Emphase wird zur Einförmigkeit, der stufenmäßige Fortschritt zur Unordnung gestempelt.

Gottlieb Lange hatte in dem Briefe die Spuren eines Nachahmers im Verhältniß zum Evangelium zu finden geglaubt; Lücke zeigt deutlich, daß der Brief durchaus das Gepräge selbstständiger Uebereinstimmung mit dem Evangelium besitze.

Die Ansicht von Cludius (in seinen Uransichten des Christenthums), der Brief bestehe aus einem Gemisch von judenchristlichem Aufzug und gnostischem Einschlag, findet Lücke mit Recht keiner ausführlichen Widerlegung werth. Mehr zu beachten findet er dagegen die Vorwürfe Bretschneiders in seinen Probabilien, der Brief in seiner Logologie und antidoketischen Richtung verrathe einen Verfasser des zweiten Jahrhunderts.

*) S. Lücke, Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes, S. 10.
**) Von Lücke hervorgehoben S. 12.

Lücke gibt zu, daß die Logoslehre des Evangeliums dem Briefe zu Grunde liege, er leugnet jedoch, daß diese Lehre erst dem zweiten Jahrhundert angehöre. „Ihrem Inhalte nach liegt die Joh. Logoslehre, obwohl unentwickelt schon in der Paulinischen Darstellung von der absoluten Herrenwürde Christi (Kolosf. I, 15, vgl. Hebr. I, 1 ff.). Was die Form und Ausdrucksweise betrifft, so findet man die Anfänge derselben schon in den Vorbereitungen und allmäligen Entwicklungen des Joh. Theologumenons, in der canonischen und apokryphischen, besonders in der alexandrinischen Literatur der Juden." Natürlich ist der erste Brief des Johannes von dieser Seite her schon durch das Evangelium selber festgestellt. Was die antidoketische Tendenz des Briefes betrifft, so ist Lücke's Antwort ebenso befriedigend. „Daß in unserm Briefe eine antidoketische Tendenz liege, ist ebenso unleugbar, als daß sie etwas leise ist, und wenig ausgeführt. Eben in dem Letztern liegt ein bedeutendes Moment gegen Bretschneiders Argumentation. Daß die völligere Ausbildung und der Name des doketischen Irrthums erst ins zweite Jahrhundert gehöre, mag wahr sein. Wenn aber behauptet wird, der Doketismus sei überall erst im zweiten Jahrhundert entstanden, und im ersten Jahrhundert keine Spur davon, so widersprechen Mosheim und selbst der vorsichtige Walch. Sehr richtig zeigt eine neuere Untersuchung über den Doketismus [Niemeyerus Commentarius histor.-theol. de docetis *)], daß die Keime, ja die Grundfäden dieses Irrthums schon vor Christo in der jüdischen Theologie jener Zeit, sofern sie sich an die orientalische Theosophie anschloß, vorhanden waren." Mit Recht weist Lücke auch auf das Auftreten Korinths im ersten Jahrhundert hin. Wir beziehen uns hier auf das, was schon früher über das Vorkommen des Gnostizismus im ersten Jahrhundert bemerkt wurde.

Was die Ueberschrift Johannes der Presbyter im zweiten und dritten Briefe betrifft, so kommen wir auf den viel besprochenen Presbyter Johannes späterhin. Auch das wird sich später erweisen, daß der zweite und dritte Brief des Johannes als einander entgegengesetzte Corrotarien zu demselben, genau mit ihm zusammenhängen.

Wenden wir uns zu den Briefen, welche mit dem Namen des Petrus bezeichnet sind, so soll der erste Brief Petrus nach Schwegler (II, 2 ff.) eine von einem Pauliner verfaßte, für Petriner berechnete Apologie des Paulinismus sein, eine Apologie, die einfach dadurch bewerkstelligt werden soll, daß dem Petrus eine bestätigende Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs in den Mund gelegt werde. **) „Die Zeit seiner Abfassung," behauptet

*) Hal. 1823.

**) Schwegler scheint hier sogar den ersten Brief des Petrus mit dem zweiten zu verwechseln.

Schwegler, „ist die trajanische Christenverfolgung, auf welche er auch ausdrücklich Rücksicht nimmt."

Wenn Schwegler zuvörderst schon geneigt ist, die Uebereinstimmung der Lehre dieses Briefes mit der Lehre des Paulus als einen Beweis für seine Unächtheit einzuführen, indem er von einer principiellen Differenz zwischen den beiden Aposteln ausgeht, so hat das für uns natürlich nicht das mindeste Gewicht, da jene ganze Voraussetzung eine hinlänglich gewürdigte Fiktion ist. Dann aber rückt er mit bestimmteren Gründen vor. „Befremdend an unserm Briefe," heißt es, „ist zuerst der Mangel jeder bestimmten äußern Veranlassung, die seiner Abfassung und Anwendung zum Grunde liegen könnte. Inhalt und Zweck sind so allgemein, daß jede andere Gemeinde, als die in der Grußformel genannte, als Empfängerin sich denken ließe." Dieser Vorwurf würde wiederum mehr oder minder auf alle katholischen Briefe passen. Indessen müssen allerdings auch die katholischen Briefe im allgemeineren Sinne auch eine bestimmte Veranlassung haben; und diese läßt sich denn auch bei dem ersten Briefe des Petrus nachweisen. Halten wir fest, daß der Apostel an Judenchristen in Kleinasien schreibt, und zwar zu einer Zeit, da die ersten Verfolgungen der Christen Seitens der römischen Gewalt begonnen haben, etwa zur Zeit der ersten Neronischen Verfolgung, so ist uns der Aufschluß für den Inhalt des Briefes und seine Veranlassung gegeben. Damals war das Judenchristenthum aller Orten durch den beginnenden Aufruhr des Judenvolkes in große Versuchung der Mitleidenschaft versetzt, und mußte daher zum beharrlichen Gehorsam gegen die Obrigkeit ermahnt werden, wie dies Kap. II geschieht. Die Versuchung war um so größer, als nun auch die römische Christenverfolgung begann; darüber werden die Gläubigen orientirt Kap. III u. IV. Die Judenchristen mußten um diese Zeit abgelöst werden von jenem nationalen Bewußtsein, das in Judäa seinen Verzweiflungskampf begann; daher wurde ihnen nahe gelegt, daß sie das eigentliche Volk des Herrn seien (Kap. II, 9, 10). Sie waren damals in besonderer Versuchung, sich von den Heidenchristen, also hier von dem pauliniſchen Christenthum in Kleinasien abzusondern, daher wurden sie besonders ermuntert zur Bruderliebe (Kap. I, 22—25). Daß übrigens der Verfasser jetzt noch nicht in Kleinasien gewirkt hatte, wollen wir mit Schwegler auch annehmen, und die betreffende Nachricht darüber bei Eusebius (III, 1) mag sich auf eine spätere Zeit beziehen. Indessen war Petrus bei seiner Missionswirksamkeit in Mesopotamien, in der Gegend von Babylon, welche der Brief voraussetzen läßt (Kap. V, 13), der Kirche Kleinasiens nahe genug, um ihre geistlichen Bedürfnisse erfahren zu können; und wir können annehmen, daß er später

von Mesopotamien aus über Kleinasien nach dem Abendlande reiste, nachdem er seinen Brief in jene Gegenden hatte vorangehen lassen.

Wenn Schwegler uns bereden will, es sei überhaupt unwahrscheinlich, daß die Apostel solche Hirtenbriefe und Cirkularschreiben „von Amtswegen" an Provinzialkirchen oder an einzelne Gemeinen erlassen, ohne Rücksicht darauf, ob sie zu denselben in direkter persönlicher Beziehung gestanden oder nicht, so ist das offenbar ganz ohne Grund, insofern Petrus doch zu der ganzen Kirche der Judenchristen eine gleiche persönliche Beziehung hatte, wie sie der Apostel Paulus durch den Brief an die Römer gegen die ganze heidenchristliche Kirche bethätigt. Dann aber macht Schwegler den Einwurf geltend, die Gemeinden, an die der petrinische Brief gerichtet sei, seien paulinische, von Paulus und seinen Schülern gegründete, und wenn nicht ausschließlich heidenchristliche, als welche sie übrigens der Brief im Allgemeinen voraussetze, doch jedenfalls gemischte Gemeinen, und dann müßten sich die Unerklärlichkeiten und Schwierigkeiten wieder häufen, da ja Petrus nach der ausdrücklichen Erklärung des Galaterbriefes das Apostolat der Juden sich vorbehalten habe. Was aber die Adresse des Briefes betrifft, so ist er offenbar zum guten Theil wenigstens an Gemeinen gerichtet, welche Paulus persönlich nicht gestiftet haben konnte, nämlich an die Gemeinen in Pontus, in Kappadozien und Bithynien. Daß ferner der Brief jedenfalls vorzugsweise Judenchristen im Auge hat, beweis't die Begrüßung K. I, 1. Die bekannte Voraussetzung der Baur'schen Schule aber, Paulus habe nach dem Vertrag von Galat. II nicht an Petriner schreiben dürfen (wogegen denn auch die Baur'sche Hypothese über die Empfänger des Römerbriefs entschieden streitet) und Petrus seinerseits nicht an Pauliner, haben wir früher schon hinlänglich in ihrer Nichtigkeit gewürdigt.

Der erste Brief des Petrus ist offenbar ein Gegenstück zu dem Brief an die Hebräer, ohne Zweifel ungefähr in gleicher Zeit und unter gleichen Veranlassungen an Judenchristen verschiedener Gegenden geschrieben. Der erste von Petrus, der andere von einem Pauliner. Und ganz in ähnlicher Weise, wie das judenchristliche Matthäus-Evangelium in seinen ersten Kapiteln die Feindseligkeit der Juden und die Empfänglichkeit der Heiden im Verhältniß zu Christo hervorhebt, während das paulinische Lukas-Evangelium die christusverwandten Elemente im Judenthum in den Vordergrund stellt, so hebt auch der paulinische Hebräer-Brief die christologischen Bezüge im Alten Testament, das Christliche im Judenthum selber hervor, während der erste Brief des Petrus die Geburt des Volks Gottes aus dem Samen der Wiedergeburt, dem Worte Gottes, welches ewiglich bleibet, betont.

Dann aber vermißt Schwegler in unserem Briefe die Petrinische Eigenthümlichkeit. „Sein Lehrbegriff und seine Lehrsprache," behauptet er, „gehören

so sehr dem paulinischen Typus an, daß Eichhorn sagen konnte, wer von den paulinischen Eigenthümlichkeiten voll zu unserm Briefe hinzutrete, werde kaum etwas mehr als einiges Eigne in der Wortverbindung neu finden: die ganze technische Sprache des Paulus kehre wieder, Gedankenfolge und Materialienverbindung seien meist ganz paulinisch. „Wir haben nach allem Gesagten gegen die Uebereinstimmung des Petrus mit dem Paulus in den dogmatischen Grundanschauungen natürlich nichts einzuwenden, und finden darin nur einen Hauptgegengrund gegen die Baur'sche Ebioniten-Hypothese. Daß aber der erste Petrus-Brief in Bezug auf eigenthümlichen Lehrtypus mit den paulinischen Briefen sowohl formell als materiell nicht übereinstimmt, dagegen wohl paßt zu den Reden des Petrus in der Apostelgeschichte, und zu dem Charakter des Petrus in den Evangelien, dies ist wohl nachzuweisen. Den ersten formellen Unterschied finden wir darin, daß bei Paulus in der Regel die dogmatische Verhandlung und die ethischen Anforderungen geschieden sind; in diesem Briefe dagegen sind beide Elemente unauflöslich mit einander verschlungen (S. Kap. I, 3; 12 vgl. mit V. 13, 14, V. 23, 24, 25 vgl. mit Kap. II, 1 u. s. w.). Eine ähnliche Verflechtung der dogmatischen und ethischen Elemente findet man Act. 3, 12 ff.; ebenso Kap. XV, 7 ff. Den zweiten finden wir darin, daß die dogmatischen Begriffe bei Petrus selber nicht so bestimmt unterschieden erscheinen, wie bei Paulus, namentlich Buße, Glauben und Hoffnung. S. Kap. I, 3—4, Act. 2, 38 u. a. St. In beider Beziehung tritt hier der dialektische und theologische Charakter der paulinischen Art entschieden zurück. Was drittens die Sprache betrifft, so vermißt man hier die Breviloquenzen des Paulus; ebenso seine vielverschlungenen Construktionen. Die einzelnen Sätze des Petrus streben nach einem schnellen Abschluß und praktischen Styl. Unter den ἅπαξ λεγομένα des Petrus stellt schon allein das πατροπαράδατος (1, 18) seinen eigenthümlichen Mann. Zudem der λεὼν ὠρυόμενος (V, 8); die κλῆροι (V, 3) und eigenthümliche Ausdrücke wie γένος ἐκλεκτον; βασίλειον ἱεράτευμα und Andere. Was die materiellen Unterschiede anlangt, so hat Petrus eine eigenthümliche Grundanschauung des neuen Bundes, die sich durch den ganzen Brief hindurchzieht, und zwar ganz seinem historischen Charakter entsprechend: es ist das neue Reich Gottes, das neue Gottes-Volk, das neue Erbe, als Object der bei ihm ganz in den Vordergrund tretenden christlichen Hoffnung. Auch einzelne seiner Beweisstellen sind ihm eigenthümlich. *) Auch die Stelle von der Predigt Christi im Todtenreich (Kap. III, 19; IV, 6) ist sehr eigenthümlich, und mit Recht hat Schleiermacher dieselbe als ein Merkmal „des Nichtuntergeschobenseins" bezeichnet.

*) S. Ebrard, S. 685.

Neander findet diese Bemerkung unbegründet,*) will aber auch die Behauptung Schweglers nicht gelten lassen, daß dieses Element auf einen dem Petrus fremdartigen pauliniſchen Urſprung hinweiſe. Nichts iſt leichter, als Schwegler hier abzuweiſen, da wir von einer dieſer Stelle entſprechenden Wirkſamkeit Chriſti im Todtenreich bei Paulus nichts finden; offenbar aber hatte ſich Petrus mit dem Gedanken an den Aufenthalt Chriſti im Hades näher beſchäftigt (Act. 2, 31) und eine bis in die Unterwelt hinabgreifende Erlöſung entſpricht auch ſonſtigen Aeußerungen dieſes Apoſtels (A.-G. III, 21).

Was die Planloſigkeit betrifft, welche Schwegler dem Briefe vorwirft, ſo muß man hier wieder bemerken, wie ſich das Verſtändniß des Kritikers ſelbſt an der Tiefe des Briefes kritiſirt.

Endlich behauptet Schwegler, der Brief könne nicht in der neroniſchen Verfolgung, ſondern er müſſe während der trajaniſchen Verfolgung geſchrieben ſein. Wenn ſich Petrus während der neroniſchen Verfolgung noch im fernen Oſten befand, wie kann er dann doch auch während der neroniſchen Verfolgung in Rom geſtorben ſein, wie die Freunde conſervativer Geſchichtsſchreibung wollen? Dieſe Schwierigkeit ſetzt indeſſen voraus, die neroniſche Verfolgung habe nur einen Moment gedauert, während ſie ſich nach der Geſchichte durch mehrere Jahre hinzog.**) Zudem aber ſollen die betreffenden Stellen (II, 12; III, 13; IV, 14) nicht auf die neroniſche Verfolgung paſſen. Der Brief ſetze ruhigere Zeiten voraus. Ruhige Chriſten allerdings; ruhige Zeiten nicht. Oder macht etwa der brüllende Löwe ruhige Zeiten? Indeſſen ſoll es ſchlechterdings unerweislich, ja völlig unglaublich ſein, daß ſich die neroniſche Verfolgung über Rom hinaus erſtreckt habe. Ein Machtſpruch, der in ſeiner eignen Nichtigkeit zuſammenfällt. Schon die Analogie, daß der Kaiſer die Chriſten verfolgte in Rom, mußte Anlaß geben zu ähnlichen Verfolgungen in den Provinzen. Sodann aber hat auch ſchon Tacitus in ſeinen Annalen (XV, 14) beſtimmt geſagt, die Chriſten ſeien ſpäter nicht bloß verfolgt worden, weil man ihnen den Brand von Rom zur Laſt gelegt, ſondern weil ſie des Haſſes gegen das Menſchengeſchlecht überführt worden; und wiederum nun mit einem hohlen Machtſpruch ſucht Schwegler dieſes Zeugniß zu entkräften. Es liegt aber auch ganz nahe, daß Nero ſich ſeines inſtinktartigen Haſſes gegen die Chriſten allmälig bewußt werden, und daß damit die perſönliche Feindſchaft in eine politiſche übergehen mußte; wofür denn auch die Anzeichen hinlänglich gegeben ſind. In den trajaniſchen Zeiten dagegen hätten die

*) S. 592.

**) S. Gieſeler 1. Bd. 90.

Christenverfolgungen schwerlich erst noch als ein Gerücht, welches an dem Hause Gottes eben erst und zwar zuerst beginne (1. Petr. IV, 17), bezeichnet werden können. Auch läßt diese Stelle sicher schließen, daß damals das Gericht am Hause Israels, die Zerstörung Jerusalems noch nicht eingetreten war. Nicht unerheblich möchte endlich noch der Umstand sein, daß der neronische Verfolgungsgeist 1. Petr. V, 8 und 2. Timoth. IV, 17 mit demselben Ausdruck bezeichnet wird.

Die symbolische Deutung der Grußformel (V, 13) wollen wir der Kritik erlassen. *)

Ueber den zweiten Brief, welcher den Namen des Petrus trägt, scheint die Kritik, und zwar nicht nur die Baur'sche, sondern auch die theologische fest abgeschlossen zu haben. „Seine Unächtheit und verhältnißmäßig sehr späte Entstehung," bemerkt Schwegler, „wird so allgemein und einstimmig zugestanden, wie bei keiner andern neutestamentlichen Schrift. Von Calvin, Grotius, Scaliger und Salmasius an bis auf Semler, Neander, Credner und de Wette haben sich die Stimmen aller Einsichtigen in seiner Anzweiflung und Verwerfung vereinigt."

Bekanntlich ist es vor allem Andern das Verhältniß des zweiten Briefes Petri zum Briefe des Judas, welches den Brief verdächtig gemacht hat. Vom zweiten Kapitel an findet sich eine lange Stelle, welche mit dem Hauptinhalt des Briefes Juda größtentheils fast wörtlich übereinstimmt. Man könnte nun freilich auch auf den Gedanken kommen, der Brief des Judas sei unserm Briefe nachgebildet. Allein dagegen spricht die verhältnißmäßig größere Originalität des Briefes Judä; besonders auch Auslassungen im zweiten Petrusbrief, wie die des Buches Henoch. Demzufolge haben sich denn auch nach Schweglers Referat: „Gelehrte, wie Eichhorn, Richter, Berthold, Neander, Jesften, Ullmann, Credner, Meyerhoff, de Wette und Andere mit den überzeugendsten und unwiderleglichsten Gründen für die Ursprünglichkeit oder Priorität des Briefes Judä **) entschieden."

Wir lassen diese letztere Entscheidung unangefochten, und fragen nur, ob nicht eben sie zu der Folgerung der Aechtheit des vorliegenden Briefes führt. Nach der genannten Voraussetzung nämlich kann man allerdings nicht annehmen, daß Petrus den Brief so geschrieben habe, wie er vorliegt. Allein es ist beinahe ebenso schwer, anzunehmen, daß Einer der apokry-

*) Weiteres über die Aechtheit des ersten Briefes Petri, s. Neander S. 591.

**) Neuerdings hat indessen Dietlein in seinem Commentar: der zweite Brief Petri (Berlin, Schultze 1851) mit der Aechtheit des ganzen Briefes auch die Abhängigkeit des Briefs Judä von dem zweiten Briefe des Petrus behauptet. Damit würde freilich die Originalität des Briefs Judä bis zur vollen Bedeutungslosigkeit herabgedrückt.

phiſchen Schriftſteller, die doch ſonſt nach Baur und ſeiner Schule alles Mögliche thuen, um ihre Fälſchungen zu verbergen, einen Brief unter dem Namen des Petrus ſollte geſchrieben haben, in dem er eine Stelle, die ihn ſo leicht verrathen konnte, aus einer anderen bereits verbreiteten kirchlichen Schrift aufgenommen hätte. Somit liegt hier der Gedanke an eine großartige Interpolation, welche den vorhandenen Grundbeſtand eines zweiten petriniſchen Briefes zu bereichern ſuchte, viel näher, als der Gedanke an die pſeudepigraphiſche Natur des ganzen Briefes.

Die neuteſtamentliche Briefliteratur giebt uns ein ſprechendes Beiſpiel für dieſe Annahme an die Hand. Bekanntlich wurde der erſte Brief des Johannes mit der Stelle Kap. V, 7—8 interpolirt im Intereſſe des kirchlichen Bekenntniſſes nach ſeinem Gegenſatz gegen die alten Antitrinitarier. Nehmen wir nun einmal an, der Apoſtel Petrus habe einen zweiten Brief geſchrieben, welcher im Intereſſe des kirchlichen Gegenſatzes gegen die Gnoſtiker interpolirt worden wäre, ſo würde der Verſuch zu machen ſein, ob ſich dieſe Stelle aus dem ganzen Brief herausnehmen laſſe, in einer Weiſe, daß der Zuſammenhang dadurch nicht geſtört wird, ſondern gefördert. So verhält es ſich nämlich bekanntlich mit der Stelle im erſten Johannes Brief. Wenn man nach den Worten οἱ μαρτυροῦντες V. 7 die Worte ἐν τῷ οὐρανῷ u. ſ. f. bis ἐν τῇ γῇ herausheb't, ſo bildet ſich der klare einfache Satz: drei ſind, die da zeugen, der Geiſt und das Waſſer und das Blut; und jetzt erſt iſt der reine Zuſammenhang des Briefes hergeſtellt, welchen die Interpolation verſtört hatte.

Ebenſo finden wir es nun beim zweiten Briefe des Petrus. Der Verfaſſer kommt Kap. I, 20, 21 auf die Gewißheit der menſchlichen Prophetie. Ohne Zweifel hat er dabei eine praktiſche Abſicht im Auge. Dieſe finden wir nun gerade in dem Gedanken an die Zweifel, welche ſich allmälig über die eſchatologiſche Prophetie bildeten, beſonders in Folge davon, daß die Apoſtel als Martyrer ſterben mußten, ohne die herrliche Zukunft des Reiches Gottes geſehen zu haben. Da erhoben ſich denn neben den Zweiflern allmälig auch Spötter, welche fragten: wo iſt denn nun die Verheißung ſeiner Zukunft? Dieſem Anſtoß zu begegnen iſt eine Haupttendenz des Briefes, und in dieſem Sinne bildet ſich uns der Zuſammenhang in folgender Weiſe.

Wir haben durch das Heil in Chriſto die größten und köſtlichſten Verheißungen überkommen. Dies iſt die Grundlage des Briefes Kap. I, 4. Dieſer Verheißungen müſſet ihr gewiß zu bleiben und zu werden ſuchen durch reales, praktiſches Chriſtenleben. So wird Euch der Eingang geſichert in das ewige Königreich unſeres Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti Kap. I, 5—11. Daran habe ich auch immer erinnert. Da ich aber jetzt das Vorgefühl meines baldigen Endes

habe, wie es mir der Herr selbst verkündigt, so will ich Euch Dies noch einmal ans Herz legen V. 12—15. Nicht ohne sichern Grund aber habe ich Euch das Reich der Herrlichkeit Christi verkündigt, denn ich habe das Vorzeichen dieses Reichs der Herrlichkeit, seinen Verklärungsglanz bereits angeschaut auf dem heiligen Berge, und ebenso die Stimme der hochwürdigen Herrlichkeit über ihn vernommen (V. 16, 18). Dazu kommt die gesammte, feste prophetische Verheißung. An diesem Worte haltet fest in der Dunkelheit dieser Zeit, bis der Tag der Herrlichkeit des Herrn über Euch und in Euch anbricht (V. 19). Das aber wisset vor allen Dingen, daß — in den letzten Tagen kommen werden Spötter mit Spott, die nach ihren eignen Lüsten wandeln, und sagen: wo ist nun die Verheißung seiner Zukunft. Nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt es Alles, wie es gewesen von Anfang der Schöpfung (Kap. I, 20 erste Hälfte bis *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες* und Kap. III, 3 *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι* ꝛc. bis V. 4). Sie werden die Verheißung der Zukunft Christi leugnen, weil sie verzieht. Allein diese Spötter verkennen eine große Thatsache, nämlich, daß die Welt, wie sie durch Gottes Schöpferwort emporgehoben war aus dem Wasser, und festgestellt im Wasser, durch das Wasser wieder untergegangen; daß also schon ein Weltende und eine Welterneuerung dawesen (III, 5, 6). So wird die jetzige Weltgestalt durch dasselbige Gotteswort emporgehalten, um dereinst dem Feuergericht zu verfallen (V. 7). Was aber die Zeit betrifft, wenn das kommen soll, so ist Gottes Zeitrechnung nicht unsere Zeit. Eine Verzögerung der Verheißung aber findet am Wenigsten Statt, da der langsamere Gang der Weltentwicklung ganz auf der Langmuth Gottes beruht, welche gern Alle zur Buße rufen will (V. 8, 9). Und so langsam die Entwicklung selbst geht, so schnell wird am Ende das Ende selbst, die Katastrophe kommen (denn so wie vor dem Herrn ein Tag ist wie tausend Jahre, so sind auch tausend Jahre vor ihm wie ein Tag) wie ein Dieb in der Nacht. Diese Weltkatastrophe wird eine Auflösung der alten Weltgestalt durch's Feuer sein (V. 10). Die Vorbereitung auf jenen Tag ist ein heiliger und frommer Wandel (V. 11). Jener Tag selbst aber wird Himmel und Erde neu gestalten und dann wird sich die Verheißung der Erscheinung des Reichs Gottes völlig verwirklichen (V. 13).

Schlußwort.

Dieser Erwartung haltet Euch gemäß untadelhaft und haltet die zögernde Langmuth Gottes für Rettung, wie Euch auch unser Bruder Paulus geschrieben hat (V. 14, 15). Und wie er sich darüber speziell geäußert (ohne Zweifel ist die Stelle 2. Thess. II gemeint), so auch in gleichem Sinne in

allen seinen Briefen, wo er von diesem Gegenstande handelt (von der Eschatologie); „worin „Einige Stellen schwer zu verstehen sind, was sich dann Unwissende und Unbefestigte zu ihrem eignen Verderben verkehren“ (16) (wahrscheinlich sind besonders die Stellen über die baldige Wiederkunft des Herrn, 1. Kor. XV und 1. Thess. gemeint, welche nach gewöhnlicher Mißdeutung dem Spotte leicht verfallen konnten). Solchem Irrthum gegenüber müßt Ihr Euch hüten und die feste Stellung in der Erwartung der Zukunft des Herrn bewahren (17, 18).

Das ist der einheitliche Gedanke der reinen Grundgestalt des Briefes, klar wie ein Krystall und in seiner ganzen Entwicklung fest geschlossen. Der Brief ist aber in seinem Motiv ganz klar. Petrus will im Vorgefühl seines Todes und des Aergernisses, welches die Schwachen im Glauben mit Beziehung auf die Verheißung der nahen Wiederkunft des Herrn besonders an seinem Tode nehmen können, die Gläubigen warnen und über die wahren Motive der Wiederkunft des Herrn belehren. Er will sie vor allen Dingen mit der Regel vertraut machen, daß man zwischen religiöser Zeitbestimmung und gemeiner Chronologie unterscheiden müsse — eine Regel, welche sich auch unsere gläubigen Theologen vielfach noch nicht gehörig gemerkt haben (Kap. III, 8).

Offenbar ist dieser Brief nach seinem theologischen Gedanken eine Parallele zum zweiten Thessalonicher Brief; nach seinem paränetischen Gedanken eine Parallele zum Philipperbrief. Auch Paulus fand es nöthig, die Philipper zu ermahnen, sie möchten sich durch seine Leiden und Todesgefahr nicht entmuthigen lassen.

Dieser Brief wurde vielleicht unter dem Drange der Verfolgung, in welcher Petrus umkam, nicht förmlich genug übergeben oder nicht sorgfältig genug besorgt und verfiel daher für eine Zeit lang der volksthümlichen Privatbannung der Christen. In dieser Zwischenzeit wurde er nun sehr früh mit dem von uns ausgeschiedenen Abschnitt gegen die Gnostiker vermehrt. Die Stelle, wo die Einschaltung geschah, ist sehr deutlich bezeichnet mit dem τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες Kap. I, 20, denn der Einschaltende nahm Kap. III, 3 denselben Ausdruck τοῦτο κ. τ. λ.) wörtlich wieder auf. Die buchstäbliche Wiederholung dieses Ausdruckes in dem gleichen Schreiben mußte natürlich höchst auffallend erscheinen. Wären beide Sätze von demselben Schriftsteller, so sollte man nicht die Wiederholung des πρῶτον, sondern ein δεύτερον, in ἔπειτα erwarten, oder ein ähnliches Wort. Für den Einschaltenden war es aber natürlich am bequemsten, seine besondere Belehrung an das ursprüngliche einzige τοῦτο πρῶτον γινωσκοντες mit den Worten ὅτι πᾶσα προφητεία κ. τ. λ. anzuknüpfen und dann am Schlusse

seiner Einschaltung dasselbe Wort mit seinen ursprünglichen Folgesätzen wieder eintreten zu lassen.

Sehen wir nun, wie er diese Einschaltung vermittelt hat. Anstatt des praktischen Satzes, den man V. 29 erwarten muß, läßt er in diesem und dem folgenden Verse eine theoretische Belehrung über die Natur der wahren Prophetie folgen, welcher Art sie gewesen sei. Dieser wahren Prophetie stellt er nun die falschen Propheten der alten Zeit in kurzer Erwähnung gegenüber und knüpft an diese sofort die Verkündigung an, daß solche falsche Propheten auch unter den Christen auftreten werden, womit denn die Schilderung der Gnostiker nach dem Briefe des Judas eingeleitet ist. Am Schlusse dieser Einleitung charakterisirte er denn den Brief als den zweiten des Petrus (V. 3, 1), lenkte V. 2 mit den Worten des Judas V. 17 in den Originaltext zurück, wobei es als wahrscheinlich erscheinen mag, daß die Worte 2. Petri III, 3 von dem Verfasser des Briefes Judä V. 18 berücksichtigt wurden. Ja, diese Beziehung des spätern Judasbriefes auf den ursprünglichen zweiten Brief Petri kann wohl die Veranlassung zu der ganzen Einschaltung gegeben haben.

Auf jeden Fall war die Concilation fast nur eine formale; das Material ist einstweilen als apostolisch anzusprechen, sofern es aus dem Briefe des Judas herübergenommen ist. Man kann die Gewandtheit der Einschaltung nicht verkennen. Ebensowenig aber kann man verkennen, daß dieselbe gleichwohl den geschlossenen Zusammenhang des Briefes völlig unterbrochen hat.

Die einzige Schwierigkeit, welche man mit Grund gegen diese Hypothese möchte aufwerfen können, wäre die Frage, weshalb sich keine Codices vorfinden, in denen die Einschaltung fehlt. Allein diese Frage beantwortet sich leicht. War einmal der zweite Petrusbrief längere Zeit unter die Zweifelhaften (ἀντιλεγομενα) gerathen und wurde er in dieser volksthümlichen Gestalt mit dem Zusatz verbreitet, so war in der spätern Zeit das Ansehn dieses vermehrten Petrusbriefs zu überwiegend, als daß der ursprüngliche Briefentwurf dagegen hätte aufkommen können.

Mit der aufgestellten Hypothese fallen auch die übrigen Angriffe auf die Aechtheit des zweiten Petrusbriefes größtentheils weg. Den nächsten Verdachtsgrund soll seine Stellung zum ersten Briefe Petri bilden. Nach Kap. III, 1, bemerkt Schwegler, wolle er an dieselben Christen geschrieben sein, an welche der erste petrinische Brief geschrieben sei. Und doch gebe er sich durch die Grußformel das Ansehn, als ob er für alle Christen bestimmt sei. Offenbar kümmert uns dieser scheinbare Widerspruch weiter nicht. Indessen, bemerkt Schwegler, Kap. I, 16 setze ein näheres Verhältniß des Verfassers zu seinen Lesern voraus. Allein die

Stelle Kap. I, 16 ſetzte nichts weiter als das Verhältniß des Apoſtels zu der chriſtlichen Gemeine voraus. Nach III, 15, heißt es dann wieder, ſeien die Leſer dieſelben, an welche der Apoſtel Paulus geſchrieben habe. Kein Wort ſteht davon, wenn man die Stelle III, 15 — wie er auch geſchrieben hat — nach V. 16 erklärt: wie auch in allen Briefen, indem er in ihnen von dieſen Dingen redet. Der Verfaſſer ſetzt nur voraus, daß die pauliniſchen Briefe ſchon in bedeutendem Maaße kirchliches Gemeingut geworden und das durfte er etwa im Jahre 67 ſchon wohl vorausſetzen. Sodann ſoll das Urtheil über die Paruſie hier ein anderes ſein, als im erſten Briefe, wo Kap. IV, 7 die Paruſie als nahe bevorſtehend vorausgeſetzt werde, während ſie hier ſchon ſo lange ausgeblieben ſei, daß er ſelbſt Zweifel, die inzwiſchen gegen dieſelbe aufgekommen, widerlegen müſſe. Darauf iſt kurz zu bemerken, daß ſich in Kap. IV, 7 gar keine Zeitbeſtimmung findet, daß der Apoſtel dort nur einfach im religiöſen Zeitbegriff (nach dem Canon 2. Petri III, 8) von dem Nahen des Endes aller Dinge redet, wogegen er im zweiten Briefe nicht das Mindeſte geſagt hat. Es beſteht in dieſer Rückſicht nur ganz daſſelbe Verhältniß zwiſchen den beiden Briefen, wie zwiſchen dem erſten und zweiten Theſſalonicher Briefe.

Auffallend, heißt es dann weiterhin, ſei die Abſichtlichkeit des Verfaſſers, ſich ſelber kenntlich zu machen. Die Stellen Kap. III, 1 und 2 fallen natürlich für uns ganz fort. Daß er ſich aber im Gruß als Apoſtel mit ſeinem ganzen Namen kenntlich macht, dazu war in dieſem Briefe nach ſeinem Motiv die höchſte Veranlaſſung und wenn er Kap. I, 14 von einer beſondern Offenbarung Chriſti ſpricht, die ihm ſeinen nahe bevorſtehenden Tod eröffnet, und ſich V. 17 und 18 auf ſeine Anſchauung des Herrn auf dem Berge der Verklärung beruft, ſo hängt das, wie wir geſehen haben, mit dem Grundgedanken des Briefes auf das Innigſte zuſammen; eben derſelbe nöthigt ihn, am Schluß auf die eſchatologiſchen Partieen des Paulus zu kommen und Diejenigen, welche an alle dem Anſtoß nehmen, beweiſen eben damit, daß ſie die Einſicht in den Grundgedanken des Briefes noch nicht gewonnen haben.

Außerdem, meint Schwegler, könne unter die Kennzeichen des nachapoſtoliſchen Urſprungs noch gezählt werden die Lehrmeinung von der Weltentſtehung aus Waſſer und dem Weltuntergange durch's Feuer, eine Lehre, die der Einfalt und dem praktiſchen Geiſte der apoſtoliſchen Verkündigung wenig entſpreche. Allein für die erſtere Lehre bedurfte der Apoſtel nur der Beziehung auf 1. Moſe I und für die letztere der Beziehung auf Maleachi IV, 1 und andere prophetiſche Stellen, ebenſo auf eine Reihe evangeliſcher Ausſprüche (Matth. III, 11 und 12, Kap. XIII, 41, 42). Schwegler nimmt ebenfalls Anſtoß daran, daß er den Berg der Verklärung als einen heiligen

bezeichne (I, 18); man könnte aber vielmehr auf die Vermuthung kommen, gerade der Umstand, daß dieser Berg nicht bestimmt als der Tabor bezeichnet werde, spreche gegen die Hypothese Schwegler's, der Ursprung des Briefes falle gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts hinab, denn wenn die Tradition, der Tabor sei der Verklärungsberg, nachweislich zur Zeit der Kaiserin Helena schon feststand, so muß sie sich jedenfalls im dritten Jahrhundert schon gebildet haben.

Die Einrede Schwegler's, der Verfasser führe die pauliniſchen Briefe als eine schon bestehende Sammlung an, ist unwahr, die Bezeichnung derselben als γραφαὶ (III, 15) ebenfalls darauf zu reduciren, daß er sie jedenfalls den anderen Schriften, d. h. den alttestamentlichen prophetischen Schriften nur nicht unterordnet, was sicher ganz apostolisch ist. Ganz wahrscheinlich versteht der Apostel unter den Briefen des Paulus, welche (in Bezug auf die eschatologischen Verhältnisse) schwer zu verstehen sind, zunächst nur die Theſſalonicher Briefe und den ersten Brief an die Korinther.

Was aber die äußeren Zeugnisse anlangt, so erklärt sich das schwankende und späte Eintreten derselben mit Origenes eben aus der volksthümlichen Metamorphose, welche der Brief, der vielleicht nur als Concept unter die Christen gekommen, früh erfahren.

Hier entsteht nun noch die Frage: wie verhält sich der reine Bestand des Briefes zu dem ersten Briefe des Petrus und seiner evangelischen Grundanschauung? Und da ist es denn offenbar derselbe Grundgedanke, welcher den ersten Brief beseelt, der uns auch im zweiten wieder bestimmt entgegentritt, nämlich das überirdische Reich der Herrlichkeit Christi als Gegenstand der christlichen Erwartung und Hoffnung.

Nur des historischen Interesses wegen führe ich zum Schluß das kritische Phantasiebild an, welches sich Schwegler nach der bekannten Ebioniten-Hypothese von dem Briefe construirt hat. „In ihm," heißt es, „feiern die getrennten Richtungen ihren Friedensschluß und die beiden Apostel Petrus und Paulus, früher das Feldgeschrei der streitenden Parteien, geben sich den brüderlichen Händedruck. Der Ebionitismus hat in ihm den Standpunkt der Katholizität erreicht."

Auch die Neander'schen Bedenken gegen die Aechtheit des Briefes, welche den Schwegler'schen so ziemlich ähnlich stehen (S. 598, 599), sind mit dem Gesagten erledigt.

Da der Brief des Judas nach seiner Beziehung zu dem zweiten Briefe des Petrus mit diesem genau zusammenhängt, so gehen wir hier zu der Betrachtung desselben über.

Auch dieser Brief soll nach Schwegler dem nachapostolischen Zeitalter angehören, obwohl der Kritiker ihm keine bestimmte Stelle in der Geschichte

nach seinem System anzuweisen im Stande ist, weshalb er anhangsweise behandelt wird (I, 518). Zuerst rechnet er demselben zum Nachtheile an, daß er weder eine bestimmte Sekte, noch eine allgemeine Zeitrechnung, noch überhaupt theoretische Irrthümer bekämpfe, sondern nur praktische Abwege, einzelne gottlose, abtrünnige, üppige Menschen. Diese Vergleichung muß nun wohl sehr dreist erscheinen, wenn man die geistige Signatur in's Auge faßt, welche der Verfasser seinen Gegnern gegeben, und die bestimmte Bezeichnung, mit welcher er sie zu Geistesgenossen Bileam's gesetzt hat (V. 11, vgl. 4. Mose XXII). Durch diese Bezeichnung werden sie zugleich in unverkennbare Beziehung gesetzt zu den Bileamiten und Nikolatinen der Apokalypse (Kap. II, 6; V. 14, 15; vgl. V. 20). Die bestimmte Erklärung dieser Stelle kann erst später in der Geschichte der Lehre Statt finden; hier genügt die Bemerkung, daß die Bileamiten des Judas gerade so wie die der Apokalypse offenbar geschildert werden als praktische und theoretische Antinomisten oder Gesetzlose, die sich bei ihrem fleischlichen Treiben auf den Geist berufen und dabei in Opposition setzen gegen die Autoritäten des Gesetzes, irdische und himmlische Mächte. Ganz der Sache gemäß bringt Neander (622) diese antinomistischen Gnostiker in einen bestimmten Gegensatz zu den judaistischen Gnostikern in Kolossa. Jene hoben die Lehre von den Mittlern des Alten Bundes in übertriebener gnostischer Weise hervor und verbanden mit der Verehrung jener Engelmächte eine schwärmerische Askese; diese dagegen gingen von der Verwerfung der gesetzgeberischen Mächte aus, indem sie sich auf den Gott des Geistes und der Geistesfreiheit beriefen, und verkehrten ihre falsche Geistesfreiheit in den Dienst des Fleisches. Mit Recht dachte daher Clemens von Alexandrien*) bei der Gestalt dieser Sekte an die Carpokratianer, insofern als die gnostischen Antinomisten des apostolischen Zeitalters ihre spätere geschichtliche Entfaltung am reinsten in der Schule des Carpokrates und Epiphanes gefunden haben.

So bestimmt nun das Objekt des Briefes ist und so beglaubigt durch die Uebereinstimmung des Briefes mit der Apokalypse mit der spätern Gestalt des zweiten Briefes Petri und mit dem zweiten Briefe an den Timotheus (Kap. III, 1 ff.), so durchaus der Sache gemäß, man könnte sagen begreiflich, ist auch die Art, wie der Brief diese Geistesrichtung bekämpft. Er bezeichnet sie nämlich durch die beigebrachten Beispiele, durch die Hinweisung auf jene Israeliten, welche aus Aegypten erlöst waren und dann doch durch Unglauben umkamen, auf den Fall der Engel und auf den Untergang von Sodom und Gomorrha, wobei natürlich die glückliche Lage der letzteren Orte und die geistige Wirksamkeit des Lot in ihrer Mitte vorausgesetzt wird,

*) Stromat. III, 431.

welches letztere erklärende Moment denn auch der zweite Brief Petri bestimmter hervorhebt. Stützt er sich dann bei der Bekämpfung ihres Uebermuthes auf die jüdische Tradition (V. 9), so hat das nichts sonderlich Auffallendes, indem wir auch bei Paulus eine solche Bezugnahme finden (2. Tim. III, 8). Die eigentliche Charakteristik ihres gesetzlosen Treibens, wie ihres hohlen Wesens ist offenbar sehr malerisch und lebendig.

Auch bei der Anführung der Weissagung des Henoch V. 14 hat man wohl zu bestimmt angenommen, diese setze die Existenz des Buches Henoch voraus. In der Regel setzen wohl vielmehr apokryphische Schriften eine mehr oder minder lange vorausgehende volksthümliche Tradition voraus und warum sollte nicht der Verfasser auch in Bezug auf diesen Punkt aus der Tradition haben schöpfen können? Uebrigens sind die Gelehrten über die Entstehungszeit des Buches Henoch noch nicht im Reinen; nach Lücke (Einl. in die Offenbarung S. 58) würde die Entstehung des Werks in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems fallen, nach Lawrence und Hoffmann in die Zeit Herodes des Großen. Will man nicht dem Verfasser mit Gewalt das Buch Henoch statt einer Tradition von Henoch aufdrängen, so ist die Frage über die Entstehungszeit des Buchs für unsere Untersuchung unerheblich.

Besonders befremdend aber findet man den Zusatz zu der Selbstbezeichnung des Verfassers mit dem Namen Judas V. 1: Diener Christi, Bruder aber des Jakobus. Ganz natürlich fallen einem Tübinger von der Baur'schen Farbe hier gleich wieder die Clementinen ein. „Man erinnert sich aus den clementinischen Homilieen," bemerkt Schwegler, „daß Jakobus, der Vorsteher der Mutterkirche zu Jerusalem, in den Augen der Judenchristen der Hauptvertreter der apostolischen παράδοσις, der Hort und Wächter der Rechtgläubigkeit war. Ihm lag die Bewahrung der Tradition, die Reinerhaltung der Lehre, die Oberaufsicht über Alles, was in der Kirche vorging, ob. Vergleicht man nun hiermit sowohl den Eingang unseres Briefes (V. 31), als die wiederholten Rückbeziehungen auf diesen Grundgedanken (V. 17—20), so erkennt man leicht, was jene Appellation an den Namen des Jakobus bedeuten soll. Warum der Verfasser des Briefes nicht gradezu den Namen des Jakobus selbst vorgesetzt hat, dafür lassen sich manche Gründe denken," setzt Schwegler hinzu; offenbar schweben ihm wieder Gründe der pseudologischen Pfiffigkeit vor. Nach Hegesipp soll sich nämlich die bischöfliche Succession in der ältesten Kirche und mit ihr die kirchliche παράδοσις auf's engste an die Blutsverwandtschaft gekettet haben.

Offenbar müßte das zuerst bei dem Successor, welcher dem Judas Ischarioth gegeben wurde (Act. 1), zum Vorschein gekommen sein. Wurde die Blutsverwandtschaft etwa in solchen Fällen, wo die geistigen Verbindun-

gen dafür vorhanden waren, berücksichtigt, so war das natürlich keine Verkettung der genannten Momente.

Es ist nun aber ein besonderes Mißgeschick für die Hypothese Schwegler's, daß der Bruder des Jakobus in starken Gegensatz tritt zu dem Knecht Christi. In dieser gegensätzlichen Stellung schließt die Bezeichnung gerade die Unterordnung aus, die sie eben nach Schwegler ausschließen sollte.

Ein zweites Mißgeschick für seine Hypothese, überhaupt für den ganzen Lärm, den man aus dem fraglichen Zusatz machen will, liegt darin, daß gerade der paulinische Verfasser der Apostelgeschichte den Apostel Judas auch als Judas Jakobi bezeichnet (Act. 1). Vergleicht man die Parallelstellen, so ist dies offenbar eine Bezeichnung nach dem Bruder, nicht nach dem Vater. Also selbst unter der Voraussetzung, die wir jedoch nicht zugeben, daß hier von einem andern Judas und von einem andern Jakobus, als den beiden Aposteln dieses Namens die Rede sein sollte, wäre doch der Fall ganz der gleiche.

Sollte nun etwa der Pauliner Lukas ein Interesse gehabt haben, dem Namen des Jakobus eine hervorragende Autorität über die anderen Apostel mit der Bezeichnung Judas Jakobi verschaffen zu wollen?

Bei dem unerhörten Schauder, welchen die Christen aller Jahrhunderte bei dem Namen des Apostels Judas schlechthin empfunden haben, indem sie dabei sofort an den Ischarioth dachten, ist es nicht zu verwundern, daß sich der andere Apostel Judas gerne so deutlich als möglich von ihm unterschied, um so mehr, als er selber keine hervorragende Stellung in der Gemeine einnahm. Und mußte der Bruder Jakobus selber schon, um sich von einem andern Jakobus, dem Aeltern, zu unterscheiden, den Namen des Vaters Alphäi in seinen Namen aufnehmen, so blieb dem zweiten Judas nichts Anderes übrig, als sich nach dem Bruder zu nennen, um so mehr, da er mit ihm eine verwandte Stellung und Richtung in der Kirche hatte.

Indessen soll sich der Verfasser, wie auch Neander behauptet (622), mit der Stelle V. 17 von den Aposteln unterscheiden. Allein der Verfasser hätte diesen Ausdruck ja selbst dann wählen können, wenn er selbst mit unter den Vorhersagenden gewesen wäre. Auch Paulus spricht öfter in objectivem Sinne von den Aposteln (Epheser IV, 11). Die Apokalypse thut dies ebenfalls (Kap. XXI, 14). Und je mehr die Objektivität der apostolischen Sendung anerkannt war, desto mehr konnte ein Apostel selbst auf die apostolische Würde, auf die apostolischen Zeugnisse u. s. w. hinweisen, ohne sich damit irgendwie von jenem Kreise auszuschließen. Hier indessen scheint sich die ganze Anführung darauf zu reduziren, daß der Verfasser bestimmte Weissagungen bestimmter Apostel im Auge hat, vermuthlich

nur die des zweiten Theſſalonicher- und des urſprünglichen zweiten Petrusbriefs.

Allein warum hat ſich denn der Verfaſſer nicht im Eingange Apoſtel Jeſu Chriſti genannt? Höchſt wahrſcheinlich deswegen hat er ſich Knecht Jeſu Chriſti genannt, weil ſein ganzer Brief gegen Antinomiſten gerichtet iſt, d. h. gegen ſolche Geiſter, welche die Freiheit in Widerſpruch ſetzen mit dem Gehorſam und nicht einmal Knechte Gottes ſelber ſein wollen, geſchweige denn Knechte Chriſti.

Daß die faſt herrſchende Hypotheſe von den apoſtoliſchen Brüdern des Herrn, Jakobus und Judas, die nicht mit den Apoſteln und Vettern (und Adoptivbrüdern) des Herrn identiſch ſein ſollen, eine völlig haltloſe Fabel iſt, hoffen wir ſpäter zu beweiſen.

Was die Adreſſe des Briefes anlangt, ſo vermuthet Neander nach Schneckenburger, er ſei nach jenen Gegenden gerichtet, wo der Gnoſtizismus zuerſt auftauchte, alſo an kleinaſiatiſche Chriſten. Der Ueberſchrift zur Folge aber iſt der Brief ein allgemein katholiſches Schreiben, welches der Apoſtel ohne Zweifel in ſeinen ſpäteren Jahren an die Kirche erlaſſen hat.

Unſere Betrachtung hat uns unvermerkt geführt zu dem Briefe des Jakobus.

Wunderbare Aufſchlüſſe hat uns Schwegler beſonders über dieſen Brief mitzutheilen. Er ſoll der gleichen Zeit angehören, den gleichen kirchlichen Kreiſen, wie die clementiniſchen Homilien. „Richtung," heißt es, „und dogmatiſcher Charakter, Motiv und Abzweckung iſt beiden gemeinſchaftlich; beide verfolgen dieſelbe polemiſch-ireniſche Tendenz: ſie geben eine Apologie der ebionitiſchen Denkweiſe zum Zwecke einer Vermittlung der entgegengeſetzten Richtungen auf dem Boden und innerhalb des Princips des Judenchriſtenthums. Der Unterſchied beider Schriften iſt nur der im Verhältniß zum Sachlichen minder weſentliche, daß der Verfaſſer des Briefes Jakobi jener ausgeprägten markirten Individualität, die dem Urheber der Clementinen nicht abzuſprechen iſt, und der Brief ſelbſt jener eigenthümlich ſpekulativen Ideen, durch welche die Homilien eine beſondere Schattirung des Ebionitismus bilden, ermangelt. Im Gegenſatz zu den Homilien, die mehr theologiſcher Art ſind, iſt unſer Brief mehr praktiſch-religiös, weniger der Ausdruck eines ſpekulativ-dialektiſchen, als eines geſunden praktiſchen Verſtandes, eines ſittlich geläuterten Gefühls. Während die Art und Weiſe der Homilien unverkennbar helleniſirt, herrſcht im Briefe mehr der altteſtamentliche Prophetenton, die oratoriſche Haltung altjüdiſcher Sprachweisheit: dort mehr zuſammenhängende Entwicklung, dialektiſche Erörterung, hier mehr ſententiöſer aphoriſtiſcher Vortrag. Dieſen mehr formellen Unterſchied jedoch abgerechnet, iſt der dogmatiſch-kirchliche Standpunkt bei-

der Schriften überraschend der gleiche, daß man kaum anstehen darf, sie einer und derselben kirchlichen Region, einer und derselben Epoche anzuweisen."

Man muß dergleichen lesen, um zu glauben, daß es geschrieben werden konnte. Hier tanzen denn vollständigst erstes und zweites Jahrhundert, apostolische Gedankenfülle und gnostische Dialektik, kirchliche Grundlehre und Häresie vor dem Auge des Kritikers durcheinander.

Der Brief soll zuerst deswegen nicht Jakobus dem Gerechten, dem Bruder des Herrn, angehören, weil ihm alles Nöthige dazu fehlen soll, alle Individualität, alle persönlichen Züge, alles Verhältniß zu bestimmten Lesern, jede bestimmte Veranlassung. Alles sei so unbestimmt gehalten, daß man gar keinen Brief, sondern eine Abhandlung vor sich zu haben glaube, oder eine Homilie. — Etwa hätte der Kritiker hinzusetzen können: so eine Clementinische, nur mehr praktisch gehalten. Ohne allen Beweis stellt sich diese Versicherung auf. Sie ist das bekannte moderne Argumentum aus Unverständniß (ἄγνοια), welches die Kritik auch auf den Brief an die Epheser, den Brief an die Philipper, die Thessalonicher und andere mit so blendendem Erfolge für die in gleicher Geisteslage sich Befindenden angewandt hat.

Der Brief ist gerichtet an alle Gläubigen in der Zerstreuung und ermahnt sie zur vollkommenen Geduld im Glauben unter den Anfechtungen der Zeit. Der Zweck ist also ganz klar; es fragt sich mithin nur noch, ob der Verfasser seinen Zweck auch durchzuführen gewußt hat. Auch fehlt es dem Briefe nicht an einer bestimmten Veranlassung. Diese lag eben in jenen Anfechtungen und Versuchungen, welche alle Judenchristen zur Zeit, da dieser Brief geschrieben wurde, bedrängten (Kap. I, 2, 12, 13), und in dem Vorgefühl, welches der Verfasser hatte von einem großen, nahe bevorstehenden Gericht.

Vergegenwärtigen wir uns die Lage der Judenchristen genauer, wie sie sich etwa um die Zeit kurz vor dem Tode des Jakobus gegen das Jahr 62 hin darstellt. Die Spannung der gewöhnlichen Judenchristen mit den Heidenchristen hat durch die Agitation der Judaisten oder der frühesten unentwickelten Ebioniten ihren höchsten Grad erreicht. Dies hängt damit zusammen, daß die Erbitterung der Juden in Palästina und anderwärts gegen die römische Oberherrschaft anfängt, sich zur schwärmerischen Meuterei zu gestalten. Die Judenchristen erfahren in ihrem nationalen Zusammenhange mit ihren Brüdern die Sympathie dieser Aufregung und sind in großer Gefahr, sich von dem Schwindel des jüdischen Chiliasmus mit fortreißen zu lassen, dagegen mit ihren Glaubensbrüdern aus den Heiden zu brechen; hingerissen also von jüdischem Nationalchiliasmus von der christlichen Reichshoffnung abzufallen. Es ist dieselbe Gefahr zum Abfall, welche der Hebräerbrief im

Auge hat. Während nun der Hebräerbrief die Judenchriſten im Glauben zu befeſtigen ſucht, indem er ihnen zeigt, wie der religiöſe Kultus des alten Bundes ſich im neuen vollendet hat, leiſtet ihnen der Brief des Jakobus denſelben Dienſt in Beziehung auf das altteſtamentliche ſittliche Geſetz. Er zeigt, wie das Geſetz vollendet iſt in dem königlichen Geſetz der Freiheit, und wie die Vollendung der wahren Geſetzestreue offenbar werden muß in der Geduld des Glaubens unter den Anfechtungen.

Unter dieſem Geſichtspunkte will der Brief geleſen und gewürdigt ſein.

Vollendete Geduld in der Anfechtung, die ſich bis zur vollkommenen Freude entfaltet: das iſt das Thema Kap. I, 2—4. Dieſe Geduld will erbeten ſein mit feſtem Glauben (I, 5—8). Der doppelherzige Menſch (der zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum hin- und herſchwankt) iſt unbeſtändig in allen ſeinen Wegen. Die Geduld des Chriſten will dann erwieſen ſein durch die That bei den Reichen und Armen auf verſchiedene Weiſe (V. 9, 10); ſie wird durch den Ausgang bewährt für den Einen wie den Andern (V. 11 und 12). Zuerſt aber haben ſich die Duldenden zu hüten, daß ſie ihre Anfechtung ſich in eine Verſuchung verwandeln, indem ſie ſich bereden, dieſelbe ſei eine Aufforderung Gottes zum eigenwilligen Handeln, etwa eine Mahnung des Gottes Iſrael's zum Aufſtande ſeines auserwählten Volkes. Gott läßt ſich nicht verſuchen von dieſem Fanatismus und er verſucht auch Niemand zu demſelben; die Verſuchung kommt aus der Sünde des Herzens und führt in den Tod (V. 13—16). Von Gott aber iſt die Wiedergeburt der Gläubigen zu einem wahren Gottesvolke gekommen, zu den Erſtlingen der Schöpfung. In dieſer Wiedergeburt und in dieſer Stellung ſollen ſie ſich vor jenem Zorn des Fanatismus hüten. Dagegen ſollen ſie das eingepflanzte Wort zur That ihres Lebens werden laſſen und damit das Geſetz in ihrem Leben als ein vollkommenes Geſetz der Freiheit und ihren Gottesdienſt als einen realen Gottesdienſt darſtellen (V. 17—27). So ſollen ſie ſich ihre Anfechtung in Seligkeit verwandeln.

In dieſem Sinne ſollen ſie ſich nicht beſtechen laſſen von dem Glanz der Reichen in ihrem Volke, die etwa auch in dem Reichthum der Geſetzeswerke bethörend unter ihnen auftreten wollen. Sie ſollen ſich durch jene Reichen, die den Namen Chriſti ſchmähen, nicht verleiten laſſen zur Zurückſetzung ihrer armen Brüder, etwa auch derer, die in dem unſaubern Kleide der heidniſchen Abkunft in ihre Verſammlung kommen. An den armen Brüdern ſollen ſie vor Allem ihren Glauben mit der That beweiſen (Kap. II, 1—16). In dieſer aufopfernden Liebe ſollte ihr Glaube ſich vollenden zum Thatglauben und als wahrer Glaube bewähren: in der thatfreudigen Hingebung an die armen Brüder im Gegenſatz zu der Gefahr, worin ſie ſtehen, ſich von dem abſterbenden Weltglanz der Juden blenden zu laſſen (II, 17—18).

Dieſelbe Glaubensſtellung verlangt es nun, daß ſie dem Unweſen der unberufenen judenchriſtlichen Lehrer ſteuern (die ſich damals ſchaarenweis umhertrieben), welche ein ſo namenloſes Verderben anrichten mit ihrer Zunge. Das ſind die Leute, aus deren Munde Loben und Fluchen zugleich geht; ein Loben Gottes und der Offenbarung in Chriſto und ein Verfluchen der heidenchriſtlichen Brüder und der Heiden überhaupt (Kap. III, 1—12). Vor ſolchen Fanatikern ſollen ſie ſich hüten, ſollen ſich reinigen von bitterm Neid und Zank (im Verhältniß zu den freieren Chriſten) und ihre Weisheit in dem Werke der Liebe und des Friedens beweiſen (V. 13—18). Hierauf faßt der Apoſtel (denn wir erkennen wohl ſchon hier eines Apoſtels Hand) den wirklichen Zuſtand der Judenchriſten in's Auge und die Wankenden unter ihnen. Sie ſind zerrüttet durch Zank und Streit (Kap. IV, 1). Wodurch? Durch ihre chiliaſtiſche Sehnſucht nach der äußern Herrlichkeit des Reichs Gottes (V. 2, 3). Darin ſind ſie Bundbrüchige, die wieder mit der alten chriſtusfeindlichen Welt buhlen, geiſtliche Ehebrecher und Ehebrecherinnen; in Gefahr des Abfalls (V. 4). Die ſtärkſten Wurzeln dieſer Gefahr liegen im Haß (Fanatismus, V. 5), in der Hoffart (V. 6), im Ungehorſam (V. 7), im Wankelmuth (V. 8). Das Mittel aber, der Gefahr zu entgehen, iſt Buße (V. 9, 10), Vermeidung der Gehäſſigkeit gegen den Glaubensbruder (V. 11) und gegen den Andersdenkenden, ohne Zweifel den Heidenchriſtlichen (V. 12), das Aufgeben eines weltſüchtigen und erwerbſüchtigen Umherlaufens in den großen Weltſtädten (12, 16) und das Verkennen der Anforderungen des Augenblicks (V. 17).

Nach dieſer Anſprache an die judaiſtiſche Partei folge eine Anſprache an die Reichen ſelbſt, alſo an die nichtchriſtlichen Juden, was aus Kap. V, 6 klar hervorgeht. Und ſo wenig wir die Ehebrecher und Ehebrecherinnen eben in einem bloß bürgerlichen Sinne zu nehmen haben, ſo wenig ohne Zweifel hier die Reichen. Es iſt das fanatiſirte Judenvolk, das ſich noch einmal in dem Glanze ſeiner Weltmacht und ſeines geiſtlichen Anſehens ſchwärmeriſch zuſammennimmt. Der Apoſtel verkündigt dieſen Reichen das Gericht, einen eigentlichen Schlachttag; es iſt dies ohne Zweifel ein prophetiſches Wort von der Zerſtörung Jeruſalems (Kap. 5, 1—6).

Hierauf kehrt der Apoſtel zu dem Kern der judenchriſtlichen Gemeine und zugleich zu der unmittelbaren Wiederholung ſeines Grundgedankens zurück, indem er die Brüder auffordert zum Geduldigbleiben bis auf die Zukunft des Herrn. Sie ſollen geduldig ſein im Hinblick auf die geiſtliche Ernte und ihre Geduld in der brüderlichen Duldung bewähren und in ihrem Leiden und Dulden das Vorbild der Propheten und das Vorbild des Herrn vor Augen haben, der geduldig war, weil er Erbarmer war. Hierauf

kommt er zu den Merkmalen des gelaſſenen Geiſtes. Er ſchwört nicht, er lebt nicht in Betheurungen und Flüchen wie der Fanatiker, er läßt ſich genügen an einem ruhig feſten Ja und Nein, er betet, er ſingt, er läßt über ſich beten, er bekennt dem Freunde ſeine Sünden. Selbſt Elias, der gewaltige Eifrer, auf den ſich der Fanatiker ſo gern beruft, erwies ſeine Macht im Gebet des Glaubens. Ja er erkennt, daß Jedermann, wer nur einen irrenden Judenchriſten von ſeinem Irrwahn bekehrt (ſei er, wer er wolle, und möchte es ein Heidenchriſt ſein oder ein Heidenapoſtel), als ein Seelenretter hochzuachten iſt, der mit ſeinem neuen Glaubensleben die Menge ſeiner früheren Sünden bedeckt.

Wir konnten nicht umhin, den ganzen geiſtigen Inhalt dieſes Briefes zu entwickeln, da die gewöhnliche Kritik überall mit der Verkennung ſeines Inhalts Hand in Hand geht. Zunächſt hat ſich nun wohl ſchon erwieſen, daß der Brief allerdings einen perſönlichen Charakter hat, der durchaus zu dem Charakter des jüngern Jakobus oder des Gerechten ſtimmt und daß er mit ſeinem beſtimmten Thema und mit der beſtimmten Durchführung deſſelben auf einen beſtimmten Zweck zurückweiſt.

Schwegler legt nun aber bei dem Angriff auf dieſen Brief auch wieder einmal auf die äußere Kritik ein Gewicht. Anſpielungen freilich, die ſich bei dem Hirten des Hermas bereits auf Stellen dieſes Briefes finden, ſollen gewiß (!) aus dem umgekehrten Verhältniß zu erklären ſein, daß nämlich der Hirt dem Verfaſſer des Jakobusbriefes vorgelegen. Daß Clemens von Alexandrien ſchon nach Euſebius (VI, 14) dieſen Brief commentirt hat, wird wenig in Anſchlag gebracht. Erſt Origenes führt den Brief mit ſeinem Namen auf, gibt aber dabei zu erkennen, daß er nicht allgemein anerkannt war. Euſebius endlich zählt den Brief noch unter die Antilegomenen. Dieſe Thatſache ſoll ein unerklärliches Räthſel ſein bei der Vorausſetzung, daß der Brief geſchrieben ſei von „dem angeſehenſten und gefeiertſten Manne der alten Kirche.“ Allein das iſt ja eben nur die Vorausſetzung der Clementinen und der tübingiſchen Kritik, welche mit beſagten Clementinen ſegelt. Machen wir uns die geſchichtlichen Verhältniſſe klar, nach denen der Grundſtock der judenchriſtlichen Gemeinen eine längere Zeit hindurch nach der Zerſtörung Jeruſalems in Pella ein einſameres Daſein verlebte, äußerlich ziemlich getrennt von den Hauptſtrömungen der heidenchriſtlichen Kirche, ſo begreifen wir es vollkommen, wenn beſonders die judenchriſtlichen Briefe des Jakobus und Judas erſt ſpät zu allgemeiner Verbreitung und Anerkennung in der heidenchriſtlichen Kirche gelangten, um ſo mehr, da der Anſchein einer polemiſchen Stellung des Briefes gegen die heidenchriſtliche Glaubensrichtung des Paulus in dem Maaße hervorblicken mußte, als die urſprüngliche geſchichtliche Veranlaſſung zu demſel-

ben, welche zugleich der Schlüssel seiner Erklärung ist, in den Hintergrund zurücktrat.

Was nun aber Schwegler weiterhin von dem Ebionitismus zu sagen weiß, den der Brief in milder und gedämpfter Form vortragen soll, hat sich nach der Erörterung des Inhalts dieser apostolischen Schrift in ein Nichts aufgelöst. Der Brief ist vielmehr durchweg antiebionitisch in einer milden und durch die Weisheit von oben her „gedämpften" Form. Er bekämpft eben den Ebionitismus des siebenten Jahrzehends. Der Ebionitismus war seiner Natur nach chiliastisch; unser Brief ist antichiliastisch. Der Ebionitismus lebte in Zank und Spannung mit dem nichtjudaistischen Glaubensbruder; gerade diesen Sinn bekämpft unser Brief sehr scharf (S. 3, 14, 15). Der Ebionitismus stützte sich theilweise auf das Evangelium, theilweise auf die Satzung; unser Brief faßt das ganze Gesetz zusammen in dem vollkommen innerlichen Gesetze der Freiheit (I, 25). Der Ebionitismus betrachtete die diesseitige Gemeine als eine Gemeine der Armen und Gedrückten; unser Brief kennt den Gegensatz von Arm und Reich in der Gemeine selbst (Kap. I, 9, 10). Der Ebionitismus faßte den Armuthsstand der diesseitigen Gläubigen mit mroser heimlicher Weltlust als einen Stand großer Entbehrung auf und tröstete sich dafür einer umgekehrten Ordnung in dem neuen Aeon, hier dagegen erscheint die Armuth in dem heitersten Glaubenslichte, aufgehoben durch innere Hoheit, der äußere Reichthum dagegen als etwas durchaus Vergängliches. Der Ebionitismus sah in Christo den vollkommensten gesetzlehrenden Propheten, hier ist er das vom Vater gekommene Wort der Wahrheit (I, 18), das eingepflanzte Wort (V. 21), der Herr der Herrlichkeit (II, 1), der gute Name, nach dem die Christen genannt sind (II, 7), vor Allem der mitleidige Erbarmer (IV, 11). Der Ebionitismus kämpfte gegen das paulinische Christenthum und unser Brief geht offenbar darauf aus, einen solchen Kampf zu vernichten (I, 19, 20, III, 9, 10, 11. 15—18, V, 19, 20). Auf den letzten Punkt werden wir freilich noch zurückkommen müssen.

Der Grundsatz der Ebionitisten-Elementinen war caritas et continentia oder ἐλεημοσύνη, καὶ ἐγκράτεια; dieser Grundsatz soll in der Stelle I, 27 wieder hervorblicken. „Ohne Zweifel" soll das ἄσπιλος unseres Briefes (sich von der Welt unbefleckt erhalten) die ebionitische Enthaltung von geschlechtlicher Unreinigkeit ausdrücken. In dem Falle müßte aber der κόσμος selbst das Geschlechtsverhältniß bezeichnen, was doch gar zu „gedämpft" wäre.

Ferner sollen die Gemeindeverhältnisse auf eine spätere Zeit deuten. Die Heidenchristen nämlich sollen — die Reichen sein, die πλούσιοι. Unerhörte Entdeckung! Sehen wir uns nach dieser Erklärung einmal die

Stelle Kap. II, V. 3 an. In dem Falle also wären die damaligen Judenchristengemeinen im Begriffe gewesen, die Reichen oder die Heidenchristen mit Freundlichkeit aufzunehmen. Der Apostel aber, ihr Lehrer, hätte ihnen auf's Neue mit bornirter Gehässigkeit den bereits erstorbenen Fanatismus wieder angefacht. Und das wäre denn der milde, der vermittelnde oder untrende Ebionitismus, dessen Produkte schon in den Canon aufgenommen werden konnten. Und der Weheruf über die Reichen sollte gar ein Weheruf über die Heidenchristen sein! Und gleichwohl der Brief ein milder, vermittelnder, der Aufnahme in den Canon fähiger. Der schöne Name, nach dem die Christen genannt werden, II, 7, soll der Name πτωχοὶ Ebioniten sein, und die Stelle soll besagen, daß er schon zu einem verspotteten Parteinamen geworden. Eine solche Mißhandlung des Textes ist denn doch das non plus ultra schamloser Pseudokritik. Zugleich soll sich aus diesen Stellen ergeben, daß die Heidenchristen bereits das Uebergewicht in der Kirche erlangt haben und daraus wird denn ein Schluß gemacht auf nachapostolisches Zeitalter.

Darüber, daß die Stelle über das Schwören Jakobi V, 12 von Matth. V, 37 abweicht, brauchen wir uns nicht zu wundern, da im Evangelium das Betheuerungsobjekt, hier aber der Betheuerungsaffekt den Hauptgesichtspunkt bildet. Stimmt aber die Stelle wörtlich überein mit Hom. III, 55 und Justin Apol. I, 16, so ist es ja nicht gerade nothwendig, daß man die Sache auf den Kopf stellt und den Verfasser aus Denen schöpfen läßt, die höchst wahrscheinlich aus ihm geschöpft haben.

Nun aber soll sich die Schrift auch noch als eine der ebionitischen Richtung angehörige durchweg qualificiren. Erstlich schon dadurch, daß der Verfasser ihr den Namen des Jakobus vorgesetzt hat. Hier wird zweierlei geradezu als Beweis gebraucht, was erst zu beweisen war, erstlich, daß der Verfasser der Schrift den Namen des Jakobus fälschlich vorgesetzt; zweitens, daß Jakobus der ebionitischen Richtung angehört. Dafür soll ferner sprechen die Grußformel an die zwölf Stämme in der Zerstreuung. Nun aber soll die Anschauung, die Christenwelt sei das wahre Israel, Ebionitismus sein. Dann wäre freilich auch Paulus im Römerbrief ein Ebionit gewesen. Selbst die Ausdrücke Abraham, unser Vater, II, 24, Synagoge für Ekklesia (II, 2) sollen ebionitische Anzeichen sein. Zudem soll der dogmatische Inhalt des Briefes ganz judenchristlich sein, ausschließlich moralischer Natur, ganz im Gesichtskreis der alttestamentlichen Propheten. „Das christliche Leben ist unserem Verfasser Erfüllung des Gesetzes, sittliches Handeln; demgemäß ist der ganze Brief Sittenlehre, Predigt des Sittengesetzes, Erörterung sittlicher Verhältnisse und Pflichten." — „Darum sind ihm die ἔργα und nicht die πίστις das Rechtfertigende." „Aus diesem Mangel

eines centralen Princips in der chriſtlichen Weltanſchauung des Briefſtellers erklärt ſich auch das Unzuſammenhängende des Briefs."

War denn etwa der ebionitiſche Standpunkt auch bloße Sittenlehre? Oder der judenchriſtliche Standpunkt, den Schwegler mit dem ebionitiſchen confundirt? Oder der altteſtamentliche, prophetiſche, den er mit dem judenchriſtlichen identificirt? Hier iſt Alles ein ſolches Dickicht von ſchlingkrautartigen Irrthümern und Wahngebilden, daß man Zeit verſchwenden würde, wollte man all dieſen wilden Wirrſal aufdieſteln und zurechtſtutzen.

Die Sache ſteht einfach ſo, wer den Brief des Jakobus lediglich als ein moraliſches oder überhaupt nur als ein geſetzliches Schreiben betrachtet, oder wie ſonſt, der hat ihn nicht recht verſtanden. Wir meinen nämlich dieſen Jakobusbrief, der die ganze Heilsausſicht des Menſchen gründet auf das feſte Gebot des Glaubens (I, V. 6) und das ganze Unheil hervorgehen läßt aus der Getheiltheit der Seele; der das ganze Heil als ein freies Gnadengeſchenk kommen läßt von dem Vater des Lichtes (V. 17, 18) und daſſelbe ſich verwirklichen läßt in der Erzeugung der Chriſten aus dem Worte der Wahrheit zu dem Erſtlingsvolke der Schöpfung (V. 18); der das ganze Thatleben des Gläubigen concentrirt findet in einem feſten unverrückten Schauen, in dem ſchauenden Sichhineinverſenken in das Geſetz der Freiheit (V. 25), und alsdann ſich einheitlich bethätigen läßt in der Bewahrung des königlichen Geſetzes der Liebe (II, 8), während ihm die ganze äußerliche Geſetzeserfüllung als ſolche in Nichts zerfällt, wenn das Geſetz auch nur in Einem Punkte verletzt wird (V. 10); der das ganze Gericht verlegt in das Geſetz der Freiheit, der Liebe, der Barmherzigkeit (V. 12, 13), und in dieſem Sinne denn auch die Werke des Glaubens fordert als Seele des Glaubens, die thatkräftige Barmherzigkeit (V. 14); der die Weisheit von oben über den Menſchen kommen läßt (III, 17), der im Gehorſam gegen Gott und im Widerſtand gegen den Teufel den Sieg des ſittlichen Lebens findet (IV, 6, 7), in der Demüthigung vor dem Herrn die Erhörung durch ihn (V. 10); der alle Geduld der Chriſten auf die Geduld Chriſti gründet und die Geduld Chriſti auf ſein Erbarmen (V. 11); und am Ende mit einer Hinweiſung auf das eigentliche Wundergebet und die rettende Bekehrungstreue ſchließt (Jakobi V, 17—20).

Iſt das etwa principloſe Moral? Daß freilich die chriſtlichen Heilsthatſachen in dieſem Briefe zurücktreten, liegt einerſeits in der praktiſchen Tendenz des Briefes, andererſeits aber auch in der weiſen, ermittelnden Weiſe, womit bekanntlich Jakobus überhaupt wirkte, ſich im Sprachgebrauch möglichſt an die Weiſe ſeines Volkes anlegte und ſicher auch mit dieſem Briefe über die gläubigen Juden hinauszielte auf ſein ganzes Volk, was

auch die Adresse oder Begrüßungsformel andeutet und wie dies von Theile und Credner nicht ohne Grund bemerkt worden ist. *)

Wir kommen endlich auf den Hauptpunkt, die Schwierigkeit, welche auch der besonnenen Kritik fortwährend Mühe macht. Nach Schwegler bewegt sich der Brief in einer bestimmten Polemik gegen die pauliniſche Rechtfertigungslehre. Alle Ausgleichungsverſuche, z. B. von Rauch und von Schneckenburger, ſind für den Kritiker verloren (S. 428). „Nie konnte Paulus," heißt es, „wie de Wette und Kern unwiderſprechlich ausgeführt haben — die Rechtfertigung in ähnlicher Weiſe wie Jakobus von beiden, von Glauben und Werken abhängig machen, da der Glaube in ſeinem Sinne die Werke, d. h. ein neues Leben einſchloß, nie konnte er den Glauben durch die Werke erſt zur Vollendung kommen laſſen, ſo daß er an und für ſich etwas Unvollendetes geworden wäre, da er nach ihm vielmehr vollſtändig zur Rechtfertigung iſt. Nach Paulus war Abraham's Rechtfertigung vollendet und bedurfte keiner Bewährung, keiner neuen Glaubensprobe; er heißt ohne ſittliches Verdienſt allein durch den Glauben gerechtfertigt; Jakobus, indem er dieſen Glauben erſt durch das Opfer erfüllt und beſtätigt werden läßt, raubt der pauliniſchen Stelle ihre ganze Beweiskraft."

Wären dieſe Vergleichungen begründet, ſo wäre die Sache allerdings entſchieden.

Auffallend iſt es, daß die Exegeten, welche ſich ſonſt ſo viel mit dem Zuſammenhang wiſſen, an dieſer Stelle in der Regel auf den Zuſammenhang ſo überaus bequem verzichten. Das aber iſt klar, daß Paulus Römer III auf die ausſchließlich rechtfertigende Geltung des Glaubens kommt im Gegenſatz gegen die Vorausſetzung, daß die Einzelwerke des Geſetzes als ſolche den Menſchen rechtfertigen ſollten; Jakobus dagegen kommt auf das nicht ausſchließliche Genügen des Glaubens oder eigentlicher des Vorgebens, man habe den Glauben da, wo die chriſtliche Bruderliebe und insbeſondere das thatkräftige Erbarmen als Vollendung des Glaubens zu erweiſen iſt. Will man dieſen Gegenſatz in ſeiner ganzen Weite begreifen, ſo lautet er ſo: Paulus ſpricht an den betreffenden Stellen von dem chriſtlichen Weltanfang, Jakobus von dem chriſtlichen Weltende; Paulus faßt den Sünder auf in ſeiner Stellung zu Gott und Chriſto dem Heiland nach Matth. XI, 28; Jakobus faßt den Chriſten auf nach ſeiner Stellung

*) S. Schwegler I, 420. Baumgarten in ſeinem Werke über die Apoſtelgeſchichte meint ſogar, der Apoſtel Jakobus habe den Brief ſo gehalten, daß er für Juden und Judenchriſten zugleich geſchrieben ſei. Wie aber hätte der Apoſtel den ungläubigen Juden ſo manche Prädikate geben können, welche durchaus nur auf Chriſten paßten (z. B. I, 18—21)?

zu Gott und Chriſto dem gerechten Vergelter, oder zunächſt zu dem Geiſt der Gemeine, der ihn vertritt, nach Matth. XXV, 34, 35 ff., wo auch einzig nach den Worten der Barmherzigkeit gefragt wird.

Die ganze Entwicklung des chriſtlichen Lebens liegt zwiſchen dieſen Punkten und die Verwirrung, welche ſich bei de Wette, Kern, Schwegler u. A. über dieſe Frage zeigt, iſt noch ganz dieſelbe, womit die Orthodoxen in der Reformationszeit die Frage: ob gute Werke nöthig ſeien zur Verſöhnung, verwechſelten mit der Frage; ob gute Werke nöthig ſeien zur Seligkeit, indem man natürlich den Begriff der Rechtfertigung beide Male in dem verſchiedenſten Sinne gebrauchte.

Bei der Verhandlung über den Glauben müſſen drei Punkte ſtreng unterſchieden werden: 1) Die Frage über die dynamiſche und ſittlich-energiſche Natur des Glaubens ſelbſt; 2) die Frage, in welcher Art er das Organ wird für die Aneignung der rein geſchenkten Gnade und Verſöhnung ohne alles Verdienſt der Werke; 3) die Frage, in welcher Art ſich der Glaube vor dem Geiſte der Gemeine in der äußern Erſcheinung vor ſich ſelbſt und vor dem Richter der Welt zu beglaubigen hat. Mengt man dieſe drei Fragen ohne Unterſcheidung durcheinander, ſo kann man allerdings leicht unglaubliche Widerſprüche nachweiſen, nicht nur zwiſchen Jakobus und Paulus, ſondern faſt eben ſo leicht zwiſchen Paulus und Paulus und ſogar zwiſchen Jakobus und Jakobus ſelbſt.

Die ſittliche, werkthätige Natur des Glaubens hat Jakobus ausgeſprochen mit den Worten II, 22: *Βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη.* Paulus etwa ſo: 1. Kor. XIII, 13: *Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.* Galat. VI, 6: *Ἐν γὰρ χριστῷ Ἰησοῦ πίστις ἰσχύει δι ἀγάπης ἐνεργουμένη.*

Zwiſchen dieſen Stellen wird man nun wohl keine Differenz nachweiſen können. Ueber die Coordinirung von „Glauben und Werken“ aber iſt ſowohl Jakobus als Paulus erhaben. Sie gehört unſeren Kritikern an.

Faſſen wir nun das Verhältniß des Glaubens zu der verſöhnend rechtfertigenden Gnade Gottes in Chriſto in's Auge, ſo ſagt Paulus Römer III, 28: *λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργον νόμου.* —

Er ſagt nicht durch den Glauben allein, wie ihn Schwegler wieder ſagen läßt; er ſagt auch nicht ohne die Werke ſchlechthin, ſondern ohne Werke des Geſetzes. Damit wollen wir nun freilich nicht im Mindeſten behaupten, er ſchließe die Werke als ſolche ein, aber ebenſo wenig ſchließt er den eminenten Werktrieb aus, welcher dem Glauben angeſtammt iſt, und welcher ihn immer ſelbſt als ein großes gottmenſchliches Werk in der Buße

und Hingebung erscheinen läßt. In dem Sinne aber wie Paulus die Werke des Gesetzes ausschließt, schließt auch Jakobus die Werke des Gesetzes aus, Kap. II, 9 — 11. In dem Sinne aber, wie Jacobus den Werktrieb einschließt in den Glauben, schließt ihn auch Paulus ein, da wo er den Glauben Abrahams näher beschreibt Kap. IV, 18 ff. Allerdings ist es nun nicht dieser Werktrieb, welcher die Gnade Gottes erweckt, sondern der Werktrieb wird mit dem Glauben durch die freie Gnade Gottes lebendig. Das sagt Paulus III, 24. Jacobus aber sagt das Gleiche Kap. I, 18: *Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι. — εἰς τὸ εἶναι.* Der Glaube ist bei dieser Rechtfertigung des Sünders von Seiten Gottes lediglich das Organ, sagt Paulus Röm. III, 22: *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας;* Jacobus sagt aber Dasselbe I, 25: *ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον, τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας οὗτος ποιητὴς ἔργου.* Ueber das vollkommene Gesetz der Freiheit hätte er sich nicht bestimmter erklären können; er setzt freilich voraus, daß der Leser das Wort der Wahrheit, das von oben kam, als vollkommene Gabe (V. 17), das eingepflanzte Wort (V. 21), was man nur anzunehmen hat, um selig zu werden, noch vor Augen hat; was aber das *παρακόπτεον* betrifft, so hat er damit fast anschaulicher, als Paulus selbst die Wahrheit ausgesprochen, daß das Anschauen, und nur das beharrliche Anschauen des Heils das Organ des Heils sei (vgl. 1. Joh. III, 8), und daß dadurch einzig und allein auch der Mensch zum energischen Thäter des Wortes werde.

Handelt es sich nun aber drittens endlich um etwas ganz Neues und Anderes, um die Bewährung des Glaubens vor der Gemeine, vor dem Geiste der Gemeine durch Werke der Barmherzigkeit (nicht des äußerlichen Gesetzesdienstes), so fordert allerdings der Apostel Jakobus in dieser Beziehung die thatkräftigste Beglaubigung, denn dies ist sein Hauptthema Kap. II, 14 — 26. Daß aber Paulus in diesem Stücke nicht hinter ihm zurückbleibt, beweisen Stellen, wie Röm. VI, 11 ff.; K. VIII, 1; V. 13, 14; V. 24 ff.; K. XII, 1. Galat. V, 1, 14, 13; 22, 25.

Es kann jetzt nur noch Eins in Frage stehen, nämlich ob die beiden Apostel über die Entwicklung des Glaubens verschieden lehren.

Daß auch Paulus den Glauben nicht mit einem Male vollendet sein läßt, sondern einen Fortschritt desselben bis zu seiner Vollendung statuirt, können manche Stellen beweisen. Z. B. Röm. V, 2 ff.; 1. Kor. III, 1, 2; Ephes. III, 16, 17; IV, 13 u. a. Der subjectiven Entfaltung des Glaubens entspricht nun aber nothwendig auch eine graduell sich entwickelnde Erfahrung seines Objects, der Rechtfertigung. Auch Paulus weiß von einer verschiedenen Gestalt der Rechtfertigung; der principiellen Rechtferti-

gung des Sünders (Röm. III); der graduellen Entfaltung dieſer Rechtfertigung in der Bewährung δοκιμη (Röm. V, 4); dem Gerechterſcheinen des Gläubigen in der Gemeine (1. Kor. IV, 3, 4), und endlich ſeinem Gerechtgeſprochenwerden am Tage des Gerichts (1. Kor. IV, 5; 2. Kor. V, 10; Galat. V, 5). Daß nun auch Jacobus von einer Entwicklung des Glaubens zu reden weiß, ergibt ſich ſchon aus dem Spruch, der den Glauben aus dem eingepflanzten Wort als Pflanzung hervorgehen läßt (K. I, 21); ebenſo aus dem Begriff der Vollendung des Glaubens durch die Werke (II, 22). Ebenſo ſicher weiß er aber von verſchiedenen Stadien der Rechtfertigung, dafür zeugt eben die Stelle, welche man für die Behauptung anzuführen beliebt, daß ſie dem Rechtfertigungsbegriff des Paulus widerſpreche: Kap. II, V. 21 heißt es: Abraham, unſer Vater, iſt aus den Werken gerechtfertigt worden, da er ſeinen Sohn Iſaak opferte. Dann aber V. 23: Und es wurde die Schrift erfüllt: Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm gerechnet zur Gerechtigkeit. Wo ſteht dieſe Stelle? Sie findet ſich nicht Geneſ. XXII, 9 ff., wo man ſie nach der Exegeſe der Gegner ſuchen ſollte, ſondern Geneſ. XV, 6; da alſo, wo lediglich vom Glauben Abrahams an das Wort der Verheißung die Rede iſt. Der Verfaſſer des Jakobusbriefs hatte alſo im Sinne der genannten Kritik nicht nur gegen den Paulus polemiſirt, ſondern auch gegen das Alte Teſtament, wenn er hätte behaupten wollen, erſt mit der Opferung Iſaaks ſei Abraham ſein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden. Kann man ihm das zutrauen? Wäre dies aber Unſinn, ſo muß man ſich etwas mehr Mühe mit den betreffenden Worten des Jakobus geben, wie dies gewöhnlich geſchieht. Die Erklärung liegt in den Worten: ἐτελειώθη ἡ πίστις V. 22 und ἐπληρώθη ἡ γραφὴ V. 23. Dort nämlich iſt von der Vollendung des Glaubens in ſeiner Entfaltung, hier von der Entſcheidung der Rechtfertigung die Rede. Die Entfaltung des Glaubens in dem Werk iſt aber von einer zuſätzlichen Ergänzung durch das Werk durchaus verſchieden. Sie ſchließt die principielle Vollendung des Glaubens und der Rechtfertigung nicht aus, ſondern ein. Vielmehr iſt bei Jakobus ebenſo in dem eingepflanzten Wort, in dem Geſetz der Freiheit, das dem Innern einverleibt wird, das ganze neue Leben der Gerechtigkeit enthalten, wie es bei Paulus enthalten iſt in der eingepflanzten Gerechtigkeit Chriſti.

Der größte Anſchein einer Differenz liegt dann freilich in dem Schluß des Jakobus III, 24: Ihr ſeht, daß der Menſch aus den Werken gerechtfertigt wird und nicht aus dem Glauben allein. Indeſſen beweiſt ſchon das μόνον vorab, daß er ſich auch den Glauben auf die Seite der Werke gedacht hat (und zwar als die Kraft der Werke nach V. 22). Sodann aber beweiſt die Stelle, daß er den Ausdruck Gerechtfertigtwerden vorzugsweiſe jeden-

falls gebraucht von dem Gerechterkanntwerden des Gläubigen in der Gemeine in Folge seiner Glaubensthat. Mit andern Worten: bei Jakobus ist ein formeller Unterschied zwischen dem Begriff: es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet — und er wurde gerechtfertigt, gerecht erkannt. Dieser Gegensatz ergibt sich auch aus der Stelle V. 18: Zu dem werklosen Glaubensbekenner kann wohl Jemand sagen: zeige mir einmal Deinen Glauben ohne Deine Werke! Dies ist nämlich unmöglich, denn der Glaube kommt zur äußeren Bewährung nur im Glaubenswerk. Und dann kann er weiter sagen: Kannst Du mir Deinen bloßen Glauben ohne Werke unmöglich zur Erscheinung bringen, wohl so kann ich dagegen Dir in meinen Werken meinen Glauben aufzeigen.

Jakobus gibt allerdings zu, daß es einen Glauben ohne Werke geben könne, der formell der Wahrheit gemäß ist. Und diesen Glauben nennt er insofern nicht falsch, insofern er formell der Wahrheit gemäß ist, er nennt ihn aber todt, leblos, indem ihm als Seele der Lebenstrieb zur wirksamen Erweisung fehlt. Daraus folgt, daß auch der formale Begriff des Glaubens bei ihm ein anderer ist, als bei Paulus, ebenso wie der Begriff der Rechtfertigung. Jakobus erkennt und anerkennt den sachlichen Begriff des Glaubens nach Paulus, aber er nennt ihn vorzugsweise: ein nicht getheiltes Herz haben; beharrlich in das Gesetz der Freiheit hinschauen; das Wort annehmen. Unter dem Glauben für sich aber versteht er vorzugsweise das objective Glaubensbekenntniß oder das kirchliche Bekennen und Anerkennen des Glaubens. Nicht minder erkennt er die sachliche Rechtfertigung durchaus an, das Wiedergeborenwerden von oben herab aus dem freien Willen Gottes durch Christum; ja die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Unter dem formalen Begriff der Rechtfertigung aber versteht er vorzugsweise die geschichtlich thatsächliche Beglaubigung des Glaubens an Gott und in der Gemeine, dasselbe Moment, was Paulus die Bewährung nennt oder auch die Versiegelung. Wenn aber Jakobus mit Paulus in den Sachen übereinstimmt, in den Ausdrücken dagegen von ihm abgeht, so ist es ganz klar, daß er mit diesen Ausdrücken nicht gegen Paulus polemisirt haben kann.

Neander hat also allerdings Recht, wenn er bei Jakobus einen anderen Sprachgebrauch, sowie andere Beziehungen, als bei Paulus annimmt*) (565). Neander hätte nun auch auf den Unterschied beider im formalen

*) Er bemerkt, wir finden bei Jakobus dieselben Beispiele des Glaubens, wie bei Paulus, die Beispiele Abrahams und der Sarah. Von der Sarah ist ist indessen bei Jakobus nicht die Rede, wohl aber von der Rahab; ebenso wie Ebr. 11, 31.

Rechtfertigungsbegriff, auf den wesentlich verschiedenen Zusammenhang der betreffenden Stellen, und auf die fanatische Lebendigkeit des Glaubens der Judaisten, der insofern kein bloßes opus operatum war, sondern sich in Widerspruch setzte mit der Bruderliebe und dem Erbarmen, näher eingehen sollen. Erst damit tritt die volle sachliche Uebereinstimmung des Jakobus mit dem Paulus ganz zu Tage.

Am wenigsten aber könnte Jakobus das Beispiel der Rahab polemisch angeführt haben im Verhältniß zu der Stelle Hebr. XI, 31, da in dem elften Kapitel des genannten Briefes überall der Glaube dargestellt wird nach seiner Erweisung in großen heldenmüthigen Akten, also in der Bewährung, wie sie Jakobus verlangt; was denn auch von der Rahab gilt, da von ihr gerühmt wird, sie habe die israelitischen Kundschafter aufgenommen; gerade wie dies auch Jakobus als Bewährung ihres Glaubens hervorhebt.

Es ist übrigens natürlich, wenn die Baur'sche Kritik den Raub dieses äußersten Anscheins, daß der Brief des Jakobus mit Paulus streite, nicht gerne fahren läßt, und wenn sie sich daher den gegründeten Einreden Neanders und Anderer gegenüber möglichst aufs Pochen legt. So z. B. Schwegler, wenn er (I, S. 430) behauptet: die Antithese Jakob. II, 24: der Mensch werde gerechtfertigt durch die Werke, nicht durch den Glauben allein, setze die Pauliniſche These voraus: der Mensch werde gerechtfertigt durch den Glauben allein, und nicht aus den Werken. Es ist einfach unwahr, daß die pauliniſche These also lautet. Einmal sagt Paulus nicht aus dem Glauben allein; und sodann sagt er auch nicht schlechthin aus den Werken, sondern aus den Werken des Gesetzes; oder auch durch das Gesetz. Ebenso ist es einfach unwahr, wenn er versichert (S. 429), bei Paulus tritt die Rechtfertigung zwischen Glauben und Werke; bei Jacobus treten die Werke zwischen Glauben und Rechtfertigung. Vielmehr ist bei Paulus der Glaube die Erscheinung der ihm causal zu Grunde liegenden Rechtfertigung; und bei Jakobus sind die Werke die Erscheinung oder die geschichtliche Vollendung und Manifestation des Glaubens.

Was Schwegler und Kern über die vermittelnde, an den Paulinismus sich annähernde Tendenz des Jakobus-Briefes sagen, können wir bequem übergehen.

Ueber den Verfasser des Hebräerbriefes haben wir mit der Baur'schen Kritik nicht zu verhandeln. Wohl aber über seinen apostolischen Charakter und die Zeit seiner Entstehung. Nach Schwegler (II, S. 305) und Baur ist er vielleicht der erste und früheste Versuch, das Geschäft der Friedensstiftung zwischen der judaistischen und pauliniſchen Partei auf schriftlichem Wege, durch Briefe, die im Namen der Apostel in Umlauf gesetzt wurden, zu betreiben. Der Briefcharakter soll dieser „friedenstiftenden" — „Streit-

ſchrift“ unweſentlich ſein. Die Abfaſſungszeit ſetzt Schwegler etwa an den Schluß des erſten Jahrhunderts.

Zunächſt ſoll der Brief weder in Paläſtina verfaßt, noch an paläſtinenſiſche Chriſten geſchrieben ſein (II, 305). Den erſteren Punkt laſſen wir zunächſt auf ſich beruhen. Was aber den zweiten anlangt, ſo iſt klar, daß er nur für die Hebräerchriſten in Jeruſalem oder überhaupt in Judäa zunächſt geſchrieben ſein konnte; erſtlich weil nur dieſe eine große judenchriſtliche Kirche im eigentlichen Sinne bildeten; zweitens weil für dieſe die Ablöſung ihres religiöſen Bewußtſeins vom Tempel-Cultus nächſtes und dringendſtes Bedürfniß war. Was Schwegler dagegen ſagt: ein Nichtapoſtel werde der hochanſehnlichen Stammgemeine in Jeruſalem, einer Gemeine, an deren Spitze noch Jakobus ſtand oder einer ſeiner nächſten Nachfolger, nicht ſo harte Dinge wie V, 11, 12 geſagt haben, iſt aus Hypotheſen zuſammengeſetzt. Erheblicher ſind die aus de Wette's Erklärung des Hebräerbriefes (S. 124) beigebrachten Gründe. Die Ausſage XII, 4, daß die Empfänger des Briefs noch nicht bis aufs Blut verfolgt werden, ſoll mit Apoſtelgeſchichte VIII, 1—3; Kap. XII, 1 in Widerſpruch ſtehen. Allein wie die Stelle Kap. XIII, 7 zeigt, ſo ſchließt die hier erwähnte Erklärung die Thatſache nicht aus, daß einzelne Vorſteher der Gemeine ſchon als Glaubenszeugen verſtorben waren; nur von der Gemeine im Ganzen und in ihrer gegenwärtigen Beſchaffenheit iſt hier die Rede; und von ihr konnte dies wirklich geſagt werden. Sodann ſoll das Lob, daß die Gemeine Wohlthätigkeit geübt VI, 10; X, 33 auf Jeruſalem nicht paſſen. Allein dieſe Stellen ſind wohl vielmehr auf die Gaſtfreundſchaft zu beziehen, welche die Hebräerchriſten den Chriſten überhaupt, alſo auch den Heidenchriſten bewieſen, und womit ſie ihre Glaubenstreue bewährten. Warum ſollte aber auch der Umſtand, daß die judenchriſtliche Gemeine in Jeruſalem Unterſtützungen von den reichen heidenchriſtlichen Gemeinen annehme, die andere Thatſache ausſchließen, daß ſie ſelbſt Wohlthätigkeit übte, und daß es ſogar Wohlhabende unter ihnen gab; was ja ohnehin durch die Geſchichte bezeugt iſt. Nach Kap. II, 3 werden die Empfänger als ſolche bezeichnet, denen das Evangelium von den Ohrenzeugen überliefert worden, die alſo der Quelle nicht ſelbſt unmittelbar nahe ſtanden. Indeſſen paßt dieſes Merkmal ebenſowohl auf die meiſten Judenchriſten in Jeruſalem als auf die Auswärtigen: Alle hatten das Evangelium erſt durch die Vermittlung der Apoſtel erhalten. Die Stelle V, 12 ſoll beweiſen, daß von dieſer Gemeinſchaft keine Lehrer ausgegangen ſeien; ſie beweiſt aber nur, daß dieſe Gemeinſchaft nach ihrer natürlichen Stellung ſchon längſt die Meiſterſchaft im Glauben hätte beſitzen können; und im Gegenſatz zu dieſem Beruf als eine zurückgebliebene bezeichnet wird, was ganz auf die juden-

christliche Kirche nach dem Jahre 60 paßt. Endlich soll der Verfasser und sein Freund Timotheus zu der Gemeine von Jerusalem schwerlich in so befreundeten Verhältnissen haben stehen können, als dies Kap. XIII, 19, 23 vorausgesetzt wird; nichts als die bekannte Hypothese, die immer wieder als Beweis aufgestellt wird, wo sie bewiesen werden soll. Endlich soll der Verfasser mit seinen auf hellenistische Weisheit gegründeten, und auf der Benutzung des Alten Testaments mittelst der alexandrinischen Uebersetzung beruhenden Belehrungen schwerlich haben hoffen können, Eindruck auf die Gemeine zu Jerusalem zu machen. Wir meinen aber, die Weisheit, mit welcher er die alttestamentliche Typologie deutet, sei nicht specifisch alexandrinisch, sondern allgemein christlich; und christliche Weisheit mußte auf Christen wohl Eindruck machen können. Sodann aber soll auch die Persönlichkeit des Verfassers gegen die Annahme sprechen, der Brief sei an die Christen in Palästina gerichtet. Er steht nämlich selber nach Kap. XIII, 19 zu den Empfängern in genauer Beziehung, soll sich aber durch mehrere Merkmale als einen nicht palästinensischen Christen ausweisen. Die Voraussetzung, daß einer ein palästinensischer Christ müsse gewesen sein, um mit den Christen in Palästina in engerer Beziehung zu stehen, ist offenbar durchaus haltlos; sie würde z. B. auf Paulus, und ebenso auf Barnabas gar nicht passen. Daß nun der Verfasser des Briefes kein Palästinenser war, mag man aus dem ausschließlichen Gebrauch der Septuaginta, seiner reineren griechischen Diction und anderen Merkmalen schließen. Daß er aber mit dem israelitischen Tempelwesen übel vertraut war, möchte sich doch nicht geradezu aus seiner Darstellung des israelitischen Tempelkultus folgern lassen, wie dies die gelehrte Erörterung Bleeks *) gewollt hat. Der Verfasser soll sich nämlich erstlich in Bezug auf den Krug mit Manna und den Stab des Aaron geirrt haben, welche nach ihm in der Bundeslade beschlossen waren, nach 1. Könige VIII, 9; 2. Chronika V, 10; aber in derselben um die bezeichnete Zeit sich nicht mehr befanden; zweitens darin, daß er den Rauchaltar in das Allerheiligste versetzt; drittens darin, daß er die Bundeslade und die Gesetzestafeln sammt dem Deckel noch als daseiend in dem Allerheiligsten annimmt, da doch diese Heiligthümer bei der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar verloren gegangen waren, und bei dem zweiten Tempel ganz fehlten. Allein diese Schwierigkeiten lösen sich, wenn man erwägt, daß der Verfasser das Heiligthum nach seinem idealen Bestande im Auge hat, als die Stiftshütte also, nicht den Tempel in seinen historischen Wandlungen, **) und wenn man in Anschlag bringt, daß der Rauchaltar nach der äußeren Localität zwar diesseits des Vorhangs stand, nach

*) Der Brief an die Hebräer I, 381 ff.

**) S. Ebrard, der Brief an die Hebräer, S. 288.

seiner geistigen Bedeutung aber dem Allerheiligsten angehörte; indem sein Rauchwerk vor Jehovah kommen sollte, wie dies von Mynster, Olshausen und Ebrard hervorgehoben worden ist.

Ferner soll denn auch die Meinung, welche den Brief vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein läßt, unhaltbar sein. „Das Christenthum," argumentirt Schwegler, „wurde den außerpaläſtinenſiſchen Ländern zwiſchen den Jahren 50 und 60 gepredigt; wenn es nun unſer Brief ſeinen Leſern zum Vorwurf macht, daß ſie trotz der langen Zeit, die ſie ſchon der chriſtlichen Kirche angehörten, noch ſo geiſtig unmündig ſeien (V, 12), ſo iſt er wohl ſchwerlich ſchon ein Jahrzehend ſpäter, alſo zwiſchen den Jahren 60 und 70 verfaßt." Hier iſt alſo nach dem erſten Argument, welches wir beſeitigt haben, ſchon friſch vorausgeſetzt, daß der Brief nur an nicht paläſtinenſiſche Chriſten geſchrieben ſei. Uebrigens gab es auch ſchon um das Jahr 55 nicht paläſtinenſiſche Judenchriſten genug, denen man ein Jahrzehend ſpäter recht gut den obigen Vorwurf machen konnte; während derſelbe Vorwurf nach einem halben Jahrhundert wenig paſſend erſcheinen würde. Ganz das Gleiche gilt von der Stelle Kap. X, 32. Die Hinweiſung auf die entſchlafenen Lehrer Kap. XIII, 7 ſoll nun ſogar nach Schwegler auf eine ganze abſterbende, oder ſchon abgeſtorbene apoſtoliſche Generation ſchließen laſſen! Auch in der Stelle Kap. II, 3 will Schwegler drei Generationen bezeichnet finden; ſomit müßte auch die Generation der Apoſtel von der Generation Chriſti untetſchieden werden. Wenn ſich allerdings hier der Verfaſſer von den Ohrenzeugen des hiſtoriſchen Chriſtus unterſcheidet, ſo folgt daraus nun, daß er nicht zu der Zahl der 12 Apoſtel gehörte. Nach Kap. XII, 23 ſoll der Verfaſſer die johanneiſche Apokalypſe zu kennen ſcheinen, und auch daraus ſoll ſich ein Schluß auf die apoſtoliſche Zeit ergeben. Man ſieht, hier werden aus den dürftigſten Scheinen die herzhafteſten Schlüſſe gebildet!

Daß der ganze Hebräerbrief nur verſtändlich iſt unter der Vorausſetzung, der zionitiſche Tempelcultus habe noch beſtanden, und daß eine Polemik gegen das ebionitiſche Judenchriſtenthum nach der Zerſtörung Jeruſalems einen ganz andern Standpunkt hätte einnehmen, ja vor allen Dingen auf jene Zertrümmerung der Opferſtätte hätte hinweiſen müſſen: dies hat natürlich für Schwegler keine große Bedeutung, denn „es könnte dies einestheils zur Fiktion gehören," ſagt er, „da der Brief einmal als pauliniſcher gelten will, anderntheils konnten die in die zerſtörte Stadt zurückgekehrten Juden und Judenchriſten zur Wiederherſtellung des levitiſchen Kultus bereits wieder die nöthigen Vorkehrungen getroffen haben." In dem letzten Falle würde aber doch wohl die Abmahnung der Chriſten von einem neuen Tempelbau dem Verfaſſer zunächſt gelegen haben.

Hierauf will denn Schwegler den Brief betrachtet wissen „als eine irenisch-polemische Abhandlung gegen das Judenthum, welche den Zweck verfolge, gegenüber von einer Ansicht, nach welcher das Christenthum nur ein bestätigtes und vervollständigtes Judenchristenthum war, die Verschiedenheit beider διαθῆκαι, und den höheren Werth der neuen von Christus gestifteten Religionsweise darzuthun." Offenbar ist der Hebräerbrief damit ganz schief, zum Theil selbst falsch charakterisirt. Der Brief polemisirt nicht im Mindesten gegen das Judenchristenthum selbst. Er setzt die Hebräer als Gläubige, die auf dem rechten Grunde stehen, voraus. Er polemisirt nur gegen die Anzeichen der Gefahr des Rückfalls, welche sich bei der judenchristlichen Gemeinschaft einstellen. Somit führt der Brief zu einer ganz entgegengesetzten Folgerung, als diejenige ist, auf welche Schwegler kommt. „Wenn die Ausleger nicht umhin können, zuzugeben, der Brief sei an solche Judenchristen gerichtet, die späterhin unter dem Namen Ebioniten als Ketzer angesehen worden, so ist damit unmittelbar auf den Grund einer unleugbaren historischen Thatsache ausgesprochen, daß der Ebionitismus am Schluß des ersten Jahrhunderts noch keine Sekte war, und daß, wenn er es später allerdings wurde, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine tiefgreifende gegenjüdische Umwälzung stattgefunden haben muß. Wir haben also auch im Hebräerbrief eine geschichtliche Bestätigung für unsern alten, nicht oft genug zu constatirenden Satz für die Allmäligkeit, mit welcher sich das Christenthum aus dem Judenthum entwickelte."

Vielmehr liefert eben der Hebräerbrief den Beweis, daß ein paulinischer, apostolischer Mann in der Zeit, als er diesen Brief schrieb, das bisherige Judenthum noch nicht ebionitisch fand, daß er aber die Anzeichen bemerkte, nach denen viele Judenchristen dem Ebionitismus zu verfallen drohten. Und wenn diese Umwälzung später nach geschichtlichen Zeugnissen wirklich innerhalb des Judenchristenthums stattfand, so wurde natürlich auch die Stellung der Kirche zu dieser neuen Erscheinung eine andere, und jene antijüdische Umwälzung in der Kirche selbst, welche die Baur'sche Schule in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts verlegt, sinkt zu einer bloßen Fiktion herab. Die wirkliche allmälige Entfaltung des Ebionitismus und der kirchlichen Urtheile über ihn hat Bleek (S. 74 ff.) in ächt historischem Sinn auf die reinlichste Weise gezeichnet.

Daß der Hebräerbrief ein Erzeugniß der paulinischen Schule sei, nimmt Schwegler mit Recht an. Wenn er dies aber schon aus der Thatsache schließen will, daß dieser Brief auf der Idee der Neuheit (καινότης) des Christenthums, des neuen Bundes beruht, so ist dies nur ein Beweis, daß ihm der gemeinsame Grundgedanke aller neutestamentlichen Lehrtypen fremd geblieben. Denn auf dieser Idee beruhen alle Lehrtypen des Neuen

Teſtaments, wie wir dies in der Geſchichte der Lehre des apoſtoliſchen Zeitalters näher ausführen werden. Nicht nur in der Behauptung der Neuheit, ſondern auch der Abſolutheit oder der Vollkommenheit des Neuen Bundes im Gegenſatz gegen den Alten, ſind alle chriſtlichen Lehrweiſen der Apoſtelzeit einverſtanden; ſie unterſcheiden ſich nur durch die beſondere Anſchauung, wie ſie dieſe Neuheit näher beſtimmen.

In einer nicht minder ſchiefen Weiſe, wie Schwegler das Verhältniß des Briefes zum Paulinismus beſtimmt, ſtellt er das Verhältniß deſſelben zur philoniſchen Logosidee dar. Er ſoll nämlich zum Behuf einer höheren Faſſung der Chriſtologie die hiſtoriſche Perſon des Meſſias mit der philoniſchen Logosidee combiniren. Die Vertrautheit des Verfaſſers mit der alexandriniſchen Theologie gedenke ich nicht zu beſtreiten; dem genannten Kritiker aber hat ſich dieſe Beziehung in zwiefacher Weiſe verſchoben. Einmal mit der Unterſchätzung der früheren Chriſtologie, ſodann mit der Ueberſchätzung der philoniſchen Logosidee. Während man früher das Göttliche in Chriſtus auf das ihm mitgetheilte πνεῦμα zurückgeführt habe, lehrt Schwegler, habe der Verfaſſer an die Stelle des πνεῦμα den philoniſchen Logos ſammt den übrigen ihn charakteriſirenden Prädikaten geſetzt. Allein die Chriſtologie unterſcheidet von Anfang an zwiſchen dem perſönlich göttlichen Weſen in Chriſto und dem heiligen Geiſt, durch welchen es Menſch geworden; das beweiſt die Unterſcheidung zwiſchen dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiſte ſchon in den ſynoptiſchen Evangelien, namentlich in der Geſchichte der Taufe Jeſu. Auf der andern Seite dagegen iſt der philoniſche Logos ſowohl nach der Seite zu dem unendlichen Gott, wie nach der Seite zur materiellen Welt und namentlich zur Materie der Welt unendlich begrenzt, ein Demiurg, deſſen Begriff ſich mit dem Begriff des Logos in Chriſto nicht von Weitem deckt. Daher iſt auch die Verſicherung, alle chriſtologiſchen Attribute im Eingange des Briefes ſeien philoniſch, eine unerwieſene, denn eben das Hauptattribut, die menſchliche Erſcheinung des Sohnes, geht dem philoniſchen Logos principiell ab. Und eben die Stelle Kap. IV, 12, in welcher nach der Anſicht des Kritikers der Logos indirect eingeführt zu werden ſcheint, dient zum Beweis, daß die eigenthümliche Anſchauung der neuteſtamentlichen Logoslehre unſerem Verfaſſer nicht eigen iſt. Schwegler dagegen meint, der Verfaſſer habe den Namen des Logos direkt einzuführen aus Scheu vermieden, weil er ſich wohl bewußt geweſen ſei, daß dieſe Lehre, die er einführte, neu ſei. Somit ſoll der Hebräerbrief als eine Uebergangsbildung zwiſchen der ſynoptiſchen Lehre von dem Sohne Gottes und der ſpäteren Logoslehre erſcheinen. Die thatſächlichen Aeußerungen zeigen ein umgekehrtes Verhältniß: der Verfaſſer theilt mit den anderen neuteſtamentlichen Schriftſtellern die Lehre von der

Präexistenz Christi, aber der Name des göttlichen Logos hat für ihn noch eine vorzugsweise praktische Bedeutung; gerade so, wie dies sich in der Theologie des Paulus findet.

Auf der andern Seite aber soll unser Brief wieder dem Judenthum zugewandt sein in einer Weise, wie dies dem Apostel Paulus nicht eigen sei. Paulus, obwohl die geschichtliche Continuität beider Religionsformen nicht verkennend, habe doch überall das negative, gegensätzliche Verhältniß des Christenthums zum Judenthum überwiegend betont, unser Brief dagegen kehre mehr das convergirende positive Verhältniß zwischen beiden Offenbarungsformen hervor. Er schaue das Christenthum in das Judenthum hinein oder lasse das Christenthum durch das Judenthum durchscheinen. Paulus setze beide Religionen einander entgegen, wie den Gehorsam des Knaben und die Freiheit des Mannes (Galat. IV, 1); unser Brief dagegen setze sie in das Verhältniß von Urbild und Abbild (VIII, 5: ὑπόδειγμα, σκιά; IX, 24 ἀντίτυπον; IX, 9 παραβολή), eine Vergleichung, in der offenbar die Seite der Identität ungleich mehr zu ihrem Rechte komme, als die Seite des Gegensatzes, denn Urbild und Abbild könnten möglicher Weise neben einander bestehen, während die Knechtschaft und die Freiheit nach Paulus sich schlechthin ausschließen. Ja, während Paulus die Werke des Gesetzes und mit ihnen das Charakteristische des Judenthums schlechthin verwerfe, sehe unser Brief im Judenthum nur ein in allmäligem Verschwinden Begriffenes, ein γηράσκον, das ἐγγὺς ἀφανισμοῦ sei.

Alle diese Aussagen sind nur Verrückungen eines höchst einfachen Verhältnisses. Der Apostel Paulus unterscheidet im Römerbrief Kap. IV und im Galaterbrief Kap. III zwischen dem alttestamentlichen Glauben überhaupt, und der Gesetzesinstitution insbesondere; diese Unterscheidung zuvörderst wird von dem Kritiker ganz verwischt. Während nun Paulus die Identität des neutestamentlichen Glaubens mit dem Glauben des Abraham entschieden ausspricht (Röm. IV), kann er sich nicht stärker über das Verderben des Rückfalls vom Christenthum zum Judenthum namentlich im Galaterbrief aussprechen, als dies unser Verfasser immer wieder von Neuem thut, namentlich Kap. IV, 11; VI, 4 ff.

Man wird nur sagen können, bei Paulus finden wir sonst nirgends eine so einheitliche symbolische Deutung der alttestamentlichen Typen, wie sie in dem Hebräerbrief durchgeführt ist. Wohl aber finden sich bei ihm die Anzeichen der ganz gleichen symbolischen Auffassung des Alten Testaments, wie dieses die Stellen 1. Kor. X, 1 ff., Galat. III, 22 ff. und andere augenscheinlich beweisen.

Bei der Einführung der Stelle Hebr. VIII, 13, nach welcher das Judenthum nur als ein alterndes und verschwindendes erscheinen soll, vergißt

Schwegler zu sagen, daß dieses Wort eine Schlußfolge aus einem Ausspruch des Jeremias (Kap. XXXI, 31—34) enthält; daß also der Hebräerbrief sagen will, schon für den Propheten Jeremias sei das Judenthum des Gesetzes ein alterndes und verschwindendes gewesen. *)

Die Art und Weise, wie vollends Schulz in seinem Hebräerbrief (S. 74 ff.) überall in unserer Schrift einen jüdischen Inhalt gefunden hat, bedarf gar keiner besondern Berücksichtigung.

Man kann es zugeben, daß der Hebräerbrief kein positives Verwerfungsurtheil über den alttestamentlichen Cultus ausspricht, daraus folgt nicht, daß ihm nach Schwegler das gegenwärtige Christenthum des gegenwärtigen Aeon noch ein Ineinandersein von Judenthum und Christenthum ist. Man müßte den ganzen Brief darlegen, um zu zeigen, wie überall der Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen als ein durchaus entschiedener hervortritt; in dem Gegensatz zwischem dem Engeldienst und dem Werke Christi, zwischen dem Amte des Moses und dem Amte Christi, zwischen dem Hohepriesterthum des Aaron und dem Hohepriesterthum Christi u. s. w. Daher ist es auch sehr gesucht, wenn Schwegler aus den Ausdrücken, eine bessere Hoffnung (VII, 19), ein besseres Testament (VII, 22) folgern will, hier werde die Differenz beider Offenbarungsformen nur als Gradunterschied gefaßt. Denn offenbar könnten beide Ausdrücke sogar in ähnlicher Weise den Weg des Heils dem Wege der Sünde und des Todes entgegensetzen, ohne daß sich daraus ein bloßes Gradverhältniß ergäbe. Das absolute Wesen des Christenthums ist schon in den drei ersten Versen des Briefes zur vollsten Genüge ausgesprochen. Ein Unterschied kommt hier allerdings in Betracht, für welchen unserem Kritiker der Blick gefehlt zu haben scheint. Der Apostel Paulus hat es im Römer- und Galaterbrief nicht sowohl mit dem objectiven als mit dem subjectiven Judenthum zu thun; d. h. nicht sowohl mit dem Gesetz an sich, als mit den Werken des Gesetzes, d. h. mit dem gesetzlichen Wesen, was sich der Judaismus aus dem Alten Bunde gemacht hatte. Dagegen faßt der Hebräerbrief vorzugsweise das alttestamentliche Wesen nach seiner objectiven Seite selbst ins Auge. Daß nun bei dieser Auffassung das Urtheil über das Judenthum

*) Schwegler construirt sich schließlich das Verhältniß der späteren pauliniſchen Richtung zu dem ursprünglichen Paulus und Johannes so. Bei Paulus halten sich beide Elemente, die Einheit des Christenthums mit dem Judenthum und sein Gegensatz gegen dasselbe die Wage; bei Johannes herrscht die eine Seite des pauliniſchen Lehrbegriffs, die freie und unbekümmerte Stellung gegen das Judenthum vor; in den späteren pauliniſchen Schriften dagegen, am meisten im Hebräerbrief die andere; indem sie die Ansicht zu begründen suchen, daß das Christenthum das wahre Judenthum sei.

ſich anders ſtellen muß, wird jeder begreifen, der dieſen Unterſchied zu würdigen weiß. Und wenn der Apoſtel Paulus die Beſchneidung noch als nationale Sitte gelten läßt, und nur nicht als ein mitwirkendes Heilselement gelten laſſen will, ſo iſt es ganz das Gleiche, wenn der Hebräerbrief den Tempelcultus als nationale Inſtitution dahingeſtellt ſein läßt; daß er ihm keine verſöhnende Kraft neben der Verſöhnung durch Chriſtum beilegt, ergibt ſich klar aus den deutlichſten Ausſprüchen (z. B. Kap. V, 14, 15). Und wenn Schwegler aus den Stellen, welche ſagen, das Moſaiſche Geſetz habe nicht die Vollendung geben können (VII, 11; VII, 19; IX, 9; X, 1), folgern will, das Chriſtenthum erſcheine hier gewiſſermaßen als Complement, als τελειωτικὸν des Judenthums, ſo hat ihm eben der ganze Begriff der Vollendung vollſtändigſt gemangelt.

Ferner ſoll dann aber auch der Hebräerbrief die pauliniſche Idee der Univerſalität vermiſſen laſſen. Von den Heiden und ihrer Theilnahme am Reiche Gottes ſei nirgends die Rede; ſondern die Erlöſung werde, wie es ſcheine, auf den Samen Abrahams (II, 17; XIII, 12), auf das israelitiſche Volk beſchränkt. Es iſt indeſſen leicht zu bemerken, daß der Verfaſſer in einem Briefe an die Hebräer keine Veranlaſſung haben konnte, den Beruf der Heiden zum Heil hervorzuheben; daß er jedoch den Univerſalismus vorausſetzte, ergibt ſich aus vielen Stellen, namentlich Kap. I, 2; II, 10; VII, 12, 16; IX. 28; XII, 22; XIII, 13, 20. Ueberhaupt aber ſetzt ja ein Schreiben, welches zu Gunſten des Zuſammenhaltens der Judenchriſten mit den Heidenchriſten erlaſſen worden iſt, dieſen Univerſalismus ſchon in ſeinem Grundgedanken voraus.

Endlich ſoll unſer Brief auch in ſeinem Begriff vom Glauben (der πίστις) einen judaiſirenden Charakter haben. Bei Paulus, heißt es, werde die πίστις viel tiefer und innerlicher gefaßt. Sie beziehe ſich bei ihm immer auf Chriſtus und erſcheine in ihrer rechtfertigenden Kraft im Gegenſatz gegen die Werke des Geſetzes; im Hebräerbrief dagegen bezeichnen ſie nur den Glauben an das Daſein Gottes und eine künftige Vergeltung, das ſtandhafte Vertrauen auf Gott und ſeine Verheißungen im Gegenſatz gegen das Schauen der Erfüllung derſelben (Kap. XI, 1). Sie ſei ſomit überwiegend als theoretiſches Verhalten gefaßt, als gleichbedeutend mit der ἐλπίς. Alles hier Geſagte ſteht ſo tief unter dem wirklichen Sachverhalt, daß man dieſer Urkunde gegenüber nur auf die Thatſachen hinweiſen kann. Allerdings behandelt der Hebräerbrief Kap. XI den Glauben mehr von ſeiner formalen, ſubjektiven Seite, als nach ſeinem Objekt. Wenn aber hier der Glaube als das vermittelnde Organ der ganzen Offenbarung, der ganzen Entwicklungsreihe der Gottesoffenbarung erſcheint, ſo kann es jedenfalls keinen höheren Begriff des Glaubens geben. Und wäre man hier in die Alternative feſt-

gebannt, entweder hatte der Hebräerbrief den höheren Glaubensbegriff oder Paulus, so müßte man wohl dem erstern den Vorzug geben; allein hier kann nur von dem Gegensatz zweier verschiedener Seiten desselben Glaubens die Rede sein. Auch Paulus sagt gelegentlich mehr davon, als man gewöhnlich annimmt, daß die Offenbarung durch den Glauben für den Glauben in die Welt eingeführt werde, namentlich im Römerbrief Kap. III und IV. Auch Paulus faßt den Glauben in seiner Einheit mit der Hoffnung auf, da wo er mehr theoretisch vom Glauben redet (Röm. IV, 18). Was aber das „überwiegende theoretische Verhalten" des Glaubens nach dem Hebräerbrief betrifft, so ist dies eine Theorie, welche Königreiche bezwungen hat, Gerechtigkeit gewirkt und dergleichen (V. 23), die in Schaafpelzen und Ziegenfellen umhergezogen ist und gewohnt hat in den Klüften und Löchern der Erde (V. 37, 38) und geführt hat in Noth und Tod durch den Tod zur Auferstehung. Geradezu ein verlorenes Wort ist es endlich, wenn Schwegler das Belobungswort für Moses Hebr. XI, 26: er sah an die Vergeltung, in Widerspruch setzen will mit der Erklärung des Paulus Römer IV, 2: Abraham sei nicht durch die Werke gerecht worden. Das elfte Kapitel des Hebräerbriefs stellt den Glauben dar, wie er überall auf die Offenbarung und Verheißung gerichtet, die ganze Folge der Gottesoffenbarungen vermittelnd in die Welt eingeführt. Den Mittelpunkt dieser Vermittlungen schildert auch Paulus Römer IV, doch vorzugsweise nach der praktischen Bedeutung, welche der Glaube Abrahams hatte.

Was das Verhältniß des Briefes zu Paulus betrifft, so soll der Brief nach allerdings nahedeutigen Zügen wünschen, für ein eigenhändiges Schreiben des Apostels angesehen zu sein, „obwohl er es vermeidet, den Namen des Apostels geradezu an die Spitze zu stellen oder persönliche Andeutungen unzweideutiger Art zu geben." So wäre also dieser Verfasser, als Pseudologe betrachtet nach der Baur'schen Schule, nicht so dreist, wie die anderen gewöhnlich sein sollen, namentlich auch nicht so pfiffig.

Ueber die kirchlichen Zeugnisse für den Hebräerbrief hat der gelehrte Commentar von Bleek die ausführlichsten Aufschlüsse gegeben (Bd. I, S. 124 ff.). Ueber die Thatsache, daß der Hebräerbrief seit Origenes in der Alexandrinischen Lehre ganz allgemein als ein Werk des Paulus angesehen wurde, während er in der abendländischen Kirche erst spät zur gleichen Anerkennung kam, findet sich eine die Geschichte des Briefes fördernde Erklärung bei Ebrard (S. 426 ff.).

Wenn freilich der gelehrte Verfasser die Hypothese aufstellt, der Brief an die Hebräer sei eine dogmatische Abhandlung, welche mit einem verloren gegangenen Begleitschreiben versehen gewesen sei (S. 9), so spricht dagegen das Vorkommen von brieflichen Nachrichten in dieser vermeintlichen Ab-

handlung am Schluſſe ſelbſt. Wenn er ferner annimmt, der Brief ſei urſprünglich für einen Kreis von Neophyten und Katechumenen in der Gemeine von Jeruſalem zur Zeit der Neroniſchen Verfolgung, welcher gefürchtet habe, mit dem Zutritt zum Tempel ſelbſt, mit der Angehörigkeit der Chriſten zur Volksgemeine Iſrael, welche damals den Chriſten von dem jüdiſchen Fanatismus entſchieden verſagt worden, das Heil zu verlieren, ſo genügen die Stellen Kap. V, 11 ff., VI, 1 ff. und Kap. VIII. bei Weitem nicht, der Schrift eine urſprünglich ſo beſchränkte Beſtimmung zu geben, wenn ſie auch für alle künftigen analogen Kreiſe ſollte beſtimmt geweſen ſein. Vielmehr werden die Empfänger entſchieden als Chriſten angeſehen, welche ſchon längſt in die volle chriſtliche Glaubensgemeinſchaft eingeführt ſind nach Kap. III, 1, V, 12 ff., VI, 4 ff., X, 25 und anderen Stellen. Prädikate, welche hier und anderwärts den Leſern zuerkannt werden, wurden in der apoſtoliſchen Gemeine den Katechumenen noch nicht gegeben. Schwerlich konnte aber auch die judenchriſtliche Gemeine von Jeruſalem ſich veranlaßt ſehen, einen Leitfaden für ihren Katechumenen-Unterricht von Rom aus der Schule des Paulus herüberzunehmen. Was den Verfaſſer betrifft, ſo gibt Ebrard eine kurze, klare Kritik der verſchiedenen Hypotheſen über denſelben. Sein eignes Reſultat geht darauf hinaus: der Lehrbegriff iſt pauliniſch, die Diktion unpauliniſch. Nach dieſen und anderen Ergebniſſen bildet er die Hypotheſe, Paulus hatte das Objekt des Briefes mit Lukas reichlich durchgeſprochen, ihm vielleicht ein ſchriftliches Schema oder Vorarbeiten gegeben; ihm ſelbſt raubte für die Verabfaſſung ſein damals (um die Zeit, da er den Philipperbrief ſchrieb, im Jahre 62) gerade in ein neues Stadium eintretender Prozeß die nöthige Ruhe. Lukas arbeitete nun den Brief für Paulus und als in deſſen Namen aus, doch nicht im unruhigen Rom, wo er vielleicht ſelbſt hätte in den Prozeß verwickelt werden können, ſondern an einem andern Orte Italiens, etwa in der Nähe des Theophilus. Als die Arbeit beendet war, traf ihn die Nachricht, daß Timotheus (welcher durch ſeinen Beſuch bei Paulus in Rom mit in Gefangenſchaft gerathen war) wieder frei geworden und er that davon Meldung in ſeinem Briefe (Kap. XIII, 23).

Wir müſſen es jedoch bezweifeln, ob der Brief unter ſolchen Umſtänden von Lukas im Namen des Paulus hätte ausgefertigt werden können und dürfen. Die Hypotheſe ſelbſt, daß Lukas die Schrift auf Veranlaſſung und im Namen des Paulus in ſeiner (erſten) Gefangenſchaft zu Rom abgefaßt, empfiehlt ſich ſehr. Mit ihr kehrt die neueſte Kritik zu der älteſten Conjektur des Clemens von Alexandria (nach Euſeb. VI, 14) zurück, daß der Apoſtel Paulus der urſprüngliche Autor des Briefes ſei, Lukas dagegen der griechiſche Concipient. Nur die Vorausſetzung des Clemens, Paulus

habe den Brief erſt ſelber in hebräiſcher Sprache abgefaßt, läßt Ebrard mit Recht fallen; wie dies vor ihm ſchon Origenes gethan (S. 421). Daß Timotheus bei dem Apoſtel in Rom war, ergibt ſich, wie Ebrard mit Recht bemerkt, aus Philemon I, 1; ebenſo war Lukas bei ihm nach Philemon I, 24. — Man könnte alſo einfach annehmen, Lukas oder ein anderer Gehülfe des Paulus habe in Rom den Brief im Auftrag des Paulus nach ſeinen Mittheilungen und in ſeinem Namen verfaßt. Die Veranlaſſung aber wäre dann nicht in den ſpeziellen Bedürfniſſen eines kleinen Katechumenenkreiſes in Jeruſalem zu ſuchen, ſondern in der geiſtigen Stellung des Judenchriſtenthums in der damaligen Zeit überhaupt. Die Zeit des letzten ſchwärmeriſchen Auflebens des jüdiſchen Nationalgefühls war für die Judenchriſten, wie wir geſehen haben, eine fortwährende Verſuchung, die ſich im jüdiſchen Kriege immerfort ſteigern mußte bis zur Zeit, da ſich die Gräuel der Verwüſtung an der heiligen Stätte auch für den rohen Wahrheitsſinn ganz augenſcheinlich offenbarten.

Auch Bleek verlegt die Abfaſſung des Briefes in eine nur um etwas ſpätere Zeit, wenn er annimmt, derſelbe ſei in der Zeit zwiſchen der Neroniſchen Verfolgung und dem jüdiſchen Kriege, etwa 65—67 n. Chr., geſchrieben, alſo nicht lange nach dem Tode des Apoſtels Paulus.

Die Apokalypſe endlich iſt, wie bereits erwähnt wurde, in Folge einer totalen Verkennung oder Mißdeutung ihres idealen Gehaltes bei der Kritik wieder zu Ehren gekommen. Sie ſoll nach Schwegler (II, S. 249) die einzige Normalſchrift des Urchriſtenthums ſein und die einzige unter den neuteſtamentlichen Schriften, welche mit einigem Rechte darauf Anſpruch machen kann, von einem Apoſtel, der unmittelbar Schüler Chriſti geweſen war, herzurühren (Schwegler II, 249). Die Schwegler'ſche Kritik ſtützt ſich hier darauf, daß die kirchliche Ueberlieferung die Abfaſſung unſerer Schrift faſt einſtimmig auf den Apoſtel Paulus zurückführe. Hier alſo kommt einmal die kirchliche Ueberlieferung faſt über Gebühr wieder zu Ehren, inſofern auch über die Apokalypſe Zweifel verbreitet waren. Freilich wird uns dieſe Conceſſion gemacht unter der Bedingung, daß wir die Apokalypſe durch die Brille der Baur'ſchen Kritik leſen, in ihr überall die Zeichen des Judaismus und Ebionitismus finden, daß wir alſo Bezeichnungen, wie dieſe: die Juden, der Tempel Gottes, die zwölf Stämme Iſrael's, das Götzenopfereſſen u. ſ. w., in dieſer durch und durch ſymboliſchen Schrift durchaus buchſtäblich nehmen. Kein Menſch des Geiſtes, der irgend je einmal von ſymboliſcher Darſtellungsweiſe gehört, wird ſich zu dieſer monſtröſen Auffaſſung verſtehn; ſie iſt eine Zumuthung, welche wir unterlaſſen, mit dem geeigneten Namen zu bezeichnen.

Es gehört nicht zu unſerer Aufgabe, die äußeren Zeugniſſe der kirch-

lichen Tradition für die biblischen Bücher hier aufzuführen. Nur die ungeheure Trübung und Verdächtigung, welche diese reinen Quellen der apostolischen Zeit von Seiten der modernen Kritik erfahren, nöthigten uns zu dieser Prüfung, mit welcher wir eine erneute Ueberzeugung ihrer Zuverlässigkeit gewonnen haben.

§. 6.

Spezielle kritische Vorfragen der Geschichte des apostolischen Zeitalters, oder traditionelle Fiktionen der neutestamentlichen Exegese.

Der Protestantismus in seiner exegetischen Thätigkeit, oder der exegetische Protestantismus besteht in der entschiedenen Unterscheidung zwischen dem reinen Lebensbilde der heiligen Schrift selbst, wie sich dasselbe immer reiner erklärt und selbst verklärt durch den heiligen Geist, der sich in ihm einen Ausdruck gegeben, und der Abschattung dieses Lebensbildes in der traditionellen kirchlichen Exegese, wie sie als gebietende Autorität oder doch als maßgebendes Vorurtheil auftritt und sich als das reine Abbild der heiligen Schrift selber anerkannt wissen will. Der Protestantismus als exegetischer hat die exegetische Tradition durchbrochen, wie er als dogmatischer die dogmatische, als ekklesiastischer die ekklesiastische Tradition durchbrochen hat.

Allein zwischen dem Durchbruch und dem durchgeführten Werk ist ein großer Unterschied.

Die protestantische Exegese hat sich in Beziehung auf den Mittelpunkt der heiligen Schrift, also auf die Lehre von Christo, auf die Lehre von der Gnade und von der Gnadenanstalt, der Kirche, von dem Zwange der Tradition frei gemacht. In einzelnen Auffassungen dagegen, welche außerhalb des bezeichneten Centrums liegen oder auch die genauere Bestimmung der centralen Lehren selbst betreffen, zeigt sie sich noch vielfach von unfreien Voraussetzungen jener exegetischen Tradition behaftet. Sie geht nicht mehr in den Banden der alten Satzungsexegese einher, allein vielfach hangen noch Bruchstücke der alten Fesseln von den Gliedern ihres freien Leibes herab.

Zu dieser theilweisen Unfreiheit der protestantischen Exegese in positiven überlieferten Voraussetzungen kommen nun aber mannigfache Gebilde der negativen Voraussetzung hinzu, welche sich aus dem vielfach hervortretenden Ueberdrang der kritischen Freiheit erzeugt haben und aus ihrer fließenden, schwebenden Form immer mehr in die Gestalt erstarrter Schulsatzungen überzugehen geneigt sind. Als eine Voraussetzung der erstern Art können wir die harmonistische Ausgleichung der vier Evangelien, als eine Voraus-

ſetzung der letztern Art die weitverbreitete Abneigung gegen die hiſtoriſche Auffaſſung der Verkündigungen der Wiederkunft Chriſti bezeichnen.

Die Exegeſe krankt alſo einerſeits an poſitiviſtiſchen, andererſeits an negativiſtiſchen Vorausſetzungen, die ſich freilich beiderſeits in ihrer Conſequenz ſelber richten. Die Auffaſſungen der erſtern Art laufen im Ganzen darauf hinaus, in ſteter Verkennung des ſymboliſchen Ausdrucks der heiligen Schrift und ihres geiſtigen Univerſalismus und Hintergrundes den einfachen Schriftſinn zu materialiſiren und zu kraſſifiziren. Sie wollen das Fleiſch des Wortes ſo materiell machen (man wird an Fettmachen erinnert), daß es ſeine ideale Durchſichtigkeit verliert, daß der Geiſt nicht mehr hindurchleuchtet. In dieſem Zuge haben ſich auch in der Schriftauslegung der neueſten Zeit noch eine Reihe von Deutungen gebildet, die als „Beiträge zur Darſtellung eines proteſtantiſchen Talmud“ könnten geſammelt werden. Die negative Kritik dagegen läuft ihrerſeits vielfach aus in das gerechte Gericht, daß die Kritiker nicht nur einer dem andern, ſondern manchmal auch ſich ſelbſt geradezu widerſprechen und auch für dieſe Rubrik der notariellen Widerſprüche der ſpiritualiſtiſchen Exegeſe, welche den Leib der Schrift und der heiligen Geſchichte in ein Geſpenſt verflüchtigen will, liegen die Beiſpiele ziemlich nahe vor der Hand.

Jene neutalmudiſtiſchen Auffaſſungen bilden ſich unter der dunklen Vorausſetzung, daß die Geſchichte den idealen und univerſalen Gehalt ausſchließe; dieſe Selbſtwiderſprüche oder unbewußten Trügereien (fourberies) dagegen entſtehen unter dem entgegengeſetzten Wahn, daß die Idee ſich der geſchichtlichen Wirklichkeit entziehe. Von beiden Seiten wird die Wahrheit: das Wort ward Fleiſch, das chriſtologiſche Grundprincip, bekämpft; auf der einen Seite ſoll das Fleiſch der heiligen Schrift und Geſchichte nicht mehr durch und durch Wort ſein, auf der andern Seite ſoll das Wort nicht wahrhaft und völlig Fleiſch geworden ſein.

Man kann aber von den exegetiſchen Produkten dieſer entgegengeſetzten Extreme eine Gattung von unhaltbaren Vorausſetzungen unterſcheiden, welche nur mit einer Inklination nach der einen oder nach der andern Seite behaftet ſind, und vielfach ſo unmerkbar, daß man ſie unter dieſem Geſichtspunkte kaum greifen könnte. Ihre eigentliche Geburtsſtätte iſt die Schule im engern Sinne; der Schulgeiſt fördert ſie in's Leben, die Schulautorität gibt ihnen ein langes, zähes Daſein. Auf dieſe Weiſe bilden ſich die traditionellen exegetiſchen Fiktionen aus, welche vielfach noch die unbefangene volle Würdigung des Schrifttextes aufhalten. Wir müſſen einige dieſer ſtehenden Figuren auf dem Felde der neuteſtamentlichen Exegeſe zum Voraus beſeitigen, bevor wir an die Darſtellung der Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters ſelbſt

gehen, und nehmen uns dabei um der Kürze willen die Freiheit, die Darstellung derselben in die Form bestimmter Thesen zu fassen.

1. Die „leiblichen Brüder des Herrn" sind eine Fiktion.

Ueber diesen Punkt darf sich der Verfasser nur kurz verbreiten, da er in der Schrift: Leben Jesu, II. Buch, S. 140 ff. weitläufig auf die Streitfragen eingegangen und in der positiven Dogmatik S. 623 auf dieselbe zurückgekommen ist; und da sich nach allen Vorverhandlungen die Sache in der Kürze erledigen läßt, obschon die Annahme von leiblichen Brüdern des Herrn, insbesondere von einem apostolischen Jakobus, welcher von dem Apostel Jakobus dem Jüngern unterschieden gewesen sein soll, neuerdings von Neander in seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters (II. B., S. 554) und von Stier in seiner Schrift: der Brief Judä, des Bruders des Herrn, wie von Anderen in Schutz genommen worden ist.

Die drei Hauptgründe der Vertreter der Ansicht von leiblichen Brüdern des Herrn, welche neben gleichnamigen Aposteln und über dieselben hinaus zu apostolischen Ehren gelangt sein sollen, liegen 1) in dem Ausdruck: der Bruder, die Brüder des Herrn; 2) in den Nachrichten von einem ungläubigen Verhalten der Brüder des Herrn; 3) in biblischen Ausdrücken, welche die Brüder des Herrn von den Aposteln unterscheiden oder zu unterscheiden scheinen.

Warum sollten die fraglichen Personen, sagt man, fortwährend Brüder des Herrn, warum sollte insbesondere Jakobus in so auszeichnender Weise der Bruder des Herrn genannt werden, wenn doch nur ein Verhältniß der Vetterschaft, wie die entgegengesetzte Ansicht gewöhnlich will, bestand, wenn auch Jakobus, der Bruder des Herrn, im Grunde doch nur ein Vetter (ἀνεψιὸς) des Herrn war?

Wir wollen zur Beantwortung dieser Frage statt vieler Hin- und Herreden die historische Construktion in der Kürze wiederholen, welche die Sache vollständig und einfach zu erledigen scheint. Ausgangspunkt ist der Aufsatz von Wieseler in den Studien und Kritiken (Jahrgang 1840, 3. Heft, S. 648) mit seinem Nachweis, daß die Stelle Joh. XIX, 25 zu lesen sei: Es standen aber bei dem Kreuze seine Mutter und die Schwester seiner Mutter (Salome) — Maria, die Gattin des Kleophas, und Maria Magdalena. Die zweite der genannten Frauen war Salome und mithin waren ihre Söhne, Johannes und Jakobus der Aeltere, Vettern des Herrn. Maria Kleophas dagegen war nicht eine Schwester der Mutter Jesu und mithin auch Jakobus der Jüngere nicht von der Seite der Mutter ein Vetter des Herrn. Nach Hegesippus aber (Eusebius III, 11) war Kleophas oder Alphäus ein Bruder des Joseph; demzufolge waren die Alphäiden ursprünglich Stiefvettern des

Herrn von der Seite des Vaters her. An dieſer Stelle nun tritt eine einfache Hypotheſe ein, welche wir ſchon früher aufgeſtellt. Nach dem Tode des Kleophas, welcher offenbar ſchon zur Zeit der evangeliſchen Geſchichte erfolgt war, adoptirte Joſeph die Kinder ſeines Bruders und ſo wurden aus den Stiefvettern Stiefbrüder.*) Bei dem häufigen Vorkommen des Adoptionsverhältniſſes bei den Juden hat dieſe Annahme nicht die geringſte Schwierigkeit. Sie erklärt aber zugleich den Umſtand, daß die Brüder Jeſu, welche wahrſcheinlich theilweiſe wenigſtens älter waren, als er, mehrfach eine bevormundende Stellung zum Herrn konnten einnehmen wollen (Mark. III, 31, Joh. VII, 3). Sie erklärt ferner die Thatſache, daß Johannes nicht nur im geiſtigen Sinne vor Jakobus ein Vorrecht haben, ſondern auch im Sinne der natürlichen Verwandtſchaft neben ihm mindeſtens gleichberechtigt erſcheinen konnte, als der Herr vor ſeinem Tode darauf Bedacht nahm, ſeiner Mutter einen Pflegeſohn zu geben. Nicht minder erklärt ſie, daß nun gleichwohl nach jüdiſchen Rechtsverhältniſſen die Alphäiden in conſtanter Weiſe als Brüder des Herrn auftreten.

Der zweite Grund iſt der Unglaube der Brüder des Herrn, wie er aus der Stelle Mark. III, 31 hervorblickt und in der Stelle Joh. VII, 3 beſtimmter hervorzutreten ſcheint. Man meint nun einmal, einen ſpezifiſchen Unterſchied zwiſchen den Charakterzügen der berufenen Apoſtel, insbeſondere der Alphäiden, und den Charakterzügen dieſer ungläubigen Brüder behaupten zu müſſen. Von dem gemeinen Unglauben, wie wir ihn etwa bei den Widerſachern Chriſti finden, ſoll die Rede ſein. Aber man überſieht bei der erſten Stelle, daß hier von einem Unglauben die Rede iſt, welcher in ſeiner Art und Weiſe die Perſönlichkeit Jeſu aus den Händen der Feinde retten will, ja von einem Unglauben, an welchem ſich auch die Mutter Jeſu, Maria, betheiligt. Und ebenſo überſieht man bei der zweiten Stelle, daß da von einem Nichtglauben der Brüder Jeſu die Rede iſt, welches an ſeinem verborgenen und zurückhaltenden Weſen Anſtoß nimmt und dagegen verlangt, daß er öffentlich und frei vor den Juden in Jeruſalem ſeine Macht erweiſen ſoll. „Hier äußern ſich ganz deutlich ungläubige Brüder!“ ruft Stier in ſeiner ſtark entſchiedenen Weiſe aus. Ob aber nicht ganz ungläubige Brüder den Herrn nach dem altteſtamentlichen Recht in die Hände der jüdiſchen Gerichte würden überliefert oder gar ſelber geſteinigt haben? Ja wohl, hier äußern ſich ganz ungläubige Brüder ungefähr in demſelben Sinne, wie ſich

*) Schneckenburger's Hypotheſe nimmt an, nach dem frühen Tode des Joſeph ſei Maria in das Haus ihrer Schweſter, der Frau des Alphäus, gezogen und demzufolge habe man ſich gewöhnt, deſſen Söhne, die von Kindheit an mit Jeſus, der keine andere Brüder hatte, zuſammenlebten, als Brüder Jeſu ſchlechthin zu bezeichnen (S. Neander S. 555).

Matth. XVI, 23 ein ganz ungläubiger Petrus äußert, den der Herr sogar Satan schilt, wie er doch Mutter und Brüder nicht gescholten. Und doch ist es derselbe Petrus, den Christus kurz vorher selig gepriesen um seines Glaubens willen. So äußert sich nach Johannes XX, 25 der Apostel Thomas als ein Ungläubiger, und so berichtet Markus sogar von dem ganzen Apostelvereine, Christus habe den Unglauben der Elfe gescholten. Welcher Unterschied wäre nun wohl nachzuweisen zwischen dem Unglauben der Brüder des Herrn (und seiner Mutter Maria) und dem Unglauben der Apostel? Die Evangelisten bezeichnen den störrigen Mangel der gläubigen Genossen Christi an reiner, ganzer Hingebung in seine Führung mit seiner Hingebung an die Führung Gottes durch das Kreuzesleiden zur Auferstehung als Unglauben. Zuerst wollen sie um seiner Herrlichkeit willen sich in seinen Kreuzestod nicht finden. Dann können sie um seines Kreuzestodes willen nur schwer zu dem Glauben an seine Verherrlichung gelangen.

Etwas erheblicher als die beiden vorgenannten Gründe mag der dritte erscheinen: die biblischen Ausdrücke, welche zwischen Aposteln und Brüdern des Herrn unterscheiden. Neander hebt die Stelle Apostelgeschichte I, 14 zunächst hervor. Nachdem die Apostel namentlich aufgeführt worden sind, heißt es: „Diese Alle hielten einmüthiglich an im Gebet und Flehen mit den Weibern und Maria, Jesu Mutter, und mit dessen Brüdern." Daß nun hier die Unterscheidung zwischen den Aposteln und den Brüdern Jesu keine absolute zu sein braucht, beweist schon die Stellung der Maria zu den Weibern. Denn Maria gehört doch auch schon zu den Weibern (selbst in dem Falle, wenn man das Fehlen des Artikels vor γυναιξὶ betonen will). Man könnte also sagen, so wie Maria noch einmal aus den Weibern besonders hervorgehoben wird, geradeso die Brüder aus den Aposteln. Allein hier ist vielmehr noch die Thatsache hervorzuheben, daß zu den Alphäiden außer den drei apostolischen Namen Jakobus, Simon und Judas auch noch der Joses kam mit seinen Schwestern nach Markus VI, 3. Wie leicht konnten nun zu dieser nichtapostolischen Gruppe von Geschwistern Jesu noch ungenannte Vettern hinzukommen, etwa aus dem Hause des Zebedäus! Derselbe Evangelist aber, welcher die Maria in jenem Beterkreise noch besonders hervorhob, sah sich dadurch schon veranlaßt, mit ihr auch die ihr angeschlossene Geschwisterschaar Jesu, welche nach dem Joses bezeichnet wurde, hervorzuheben. Es hat allerdings etwas Auffallendes, daß die Brüder Jesu Markus III und anderwärts noch neben den abgeschlossenen Apostel-Katalogen, also auch wohl nach der Berufung der zwölf Apostel noch insbesondere aufgeführt werden. Allein dies erklärt sich zur Noth schon aus der angeführten Thatsache, daß eine Gruppe von Geschwistern Jesu sich fortwährend als ein besonderer Kreis von Genossen desselben gegen den

Apostelkreis absetzte. Der Hausstand der Maria oder die Brüderschaft Jesu bestand fort, auch nachdem einzelne Glieder dieses Kreises der Apostelschaar zugezählt waren, daher wurden denn auch beide Gruppen nebeneinander genannt. Dazu kommt aber die Erwägung, daß die zwölf Apostel nicht von vorneherein ein beständiges Geleit Jesu bildeten, wie sich dies auch aus Lukas V ergibt, wo an den früher schon im Allgemeinen berufenen Petrus und seine drei nächsten Genossen wieder eine speziellere Berufung erging. Die Apostelkataloge bezeichnen nun wohl allerdings das historische Datum der ersten bestimmten Aussendung der Zwölfe aus dem größern Jüngerkreise, aber auf die Geschichte der bestimmteren allmäligen Consolidirung des Apostolats nach seinem innern Gefüge gehen sie nicht näher ein. Was nun weiterhin die Stelle 1. Kor. IX, 5 betrifft, so gesteht auch Neander zu, daß diese für die fragliche Unterscheidung nichts beweise, obwohl er den Beweis für das Gegentheil, der in dieser Stelle liegt, nicht zu seinem vollen Rechte kommen läßt. Haben wir nicht auch die Macht, fragt Paulus an dieser Stelle, eine Schwester als Weib mit uns zu führen, wie auch die übrigen Apostel, wie auch die Brüder des Herrn und (selbst) Petrus? Offenbar müßte hier auch Petrus von den Aposteln geschieden werden, wenn man die Brüder des Herrn von ihnen scheiden wollte. Das καὶ ist hier ohne Zweifel überall steigernd und will sagen, je größer das apostolische Ansehn, desto scheinbarer die Anforderung, der betreffende Apostel müsse als Entsagender umherziehn. Wenn nun Petrus in diesem Sinne noch besonders aus der Gesammtzahl der Apostel hervorgehoben wird, so muß dies auch von den vorangehenden Brüdern des Herrn gelten, unter denen hier nur der apostolische Bestandtheil seiner Brüderschaft verstanden werden kann. Was dann den Ausdruck Galat. I, 19 betrifft: „Einen andern von den Aposteln sehe ich nicht außer Jakobus, den Bruder des Herrn," so meinen wir mit Schneckenburger allerdings auch, daß Jakobus hier augenscheinlich zu den Aposteln gezählt werde. Der Versuch Neander's, diesen Beweis zu entkräften (557), erscheint als eine haltlose Künstelei. Paulus, meint er, hatte ursprünglich nichts Anderes im Sinne, als den negativen Satz, er habe keinen andern der Apostel als den Petrus zu Jerusalem gesehen. Weil ihm nun aber hinterher beifiel u. s. w. Dieses „hinterher beifallen" bei einer förmlichen Aussage des Apostels, die dieser gleich hinterher mit einem Schwur bekräftigt (V. 20), muß man ihm schenken.

Gehen wir nach dieser Beleuchtung der Gründe für die leiblichen Brüder zur Aufstellung der Gegengründe über. Wir haben gesehen, daß sich die letzten Daten selber schon, welche als Gründe angeführt werden, in Gegengründe verwandeln, nämlich die Stellen 1. Kor. IX, 5 und Galat. I, 19. Als bestimmter hervortretende Gegengründe aber bezeichnen wir folgende:

1) Die altkirchliche Tradition; 2) die völlige Unhaltbarkeit eines apokryphischen Apostelstandes neben dem von Christus gestifteten Apostolat; 3) die noch größere Unwahrscheinlichkeit, daß wirkliche Apostelnamen von später introduzirten Aposteln spurlos sollen ausgelöscht worden sein; 4) die Unhaltbarkeit einer dreinamigen Doppelgängerlinie in dem apostolischen Kreise: der Apostel Jakobus Alphäi, Judas und Simon und der Bruder des Herrn, Jakobus, Judas und Simon; 5) die Unwahrscheinlichkeit, welche darin liegt, daß sich canonische Briefe von Nichtaposteln finden sollen, deren Charakter durchaus dem Charakter gleichnamiger Apostel entspricht. Ueber jeden dieser Punkte nur Weniges!

Was die altkirchliche Tradition betrifft, so scheint Neander selbst zu fühlen, wie stark die bekannte Erzählung in dem Evangelium der Hebräer mit 1. Kor. XV, 7 für die Identität des Apostels Jakobus und des Bruders des Herrn in's Gewicht fällt. Jenes Evangelium nämlich erzählt, Christus sei nach seiner Auferstehung Jakobus dem Gerechten, dem Bruder des Herrn, erschienen. Paulus aber erzählt 1. Kor. XV, 7: Christus sei (gegen das Ende seiner Erscheinungen) dem Jakobus erschienen, darnach allen Aposteln. Doch bemerkt Neander zuvörderst: es kann nicht bewiesen werden, daß in jenem Evangelium von derselben Erscheinung Christi wie bei Paulus die Rede sei. So viel kann allerdings bewiesen werden, daß in beiden Fällen von einer großen hervorragenden Einzelerscheinung für einen einzig hervorragenden Jakobus die Rede sei, und das sollte, wie man wohl denken könnte, genug sein. Freilich meint Neander außerdem, es sei in jenem Zusammenhange von 1. Kor. XV, 7 nicht durchaus nothwendig, daß der Jakobus zu den Aposteln gezählt werde. Vielleicht nicht durchaus nothwendig, aber nothwendig gleichwohl. Wie bestimmt liegt der Nachdruck auf dem Worte allen. Er erschien dem Jakobus, darauf den Aposteln allen. Diese Zusammenfassung des Jakobus mit den Aposteln wird um so stärker, wenn es vorher geheißen hat: er erschien fünfhundert Brüdern. Warum nämlich wird nicht Jakobus zwischen die Brüder und die Apostel gestellt, auf irgend eine Weise den Brüdern angehängt, sondern mit der Gesammtheit der Apostel als ein Einzelner dieser Kategorie verbunden? Auch die Ueberlieferung des Hegesippus bei Eusebius II, 23 gibt keinen entgegengesetzten Sinn — (*διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος*). Neander bemerkt, es sei das Natürlichste, die Stelle so zu verstehn, daß Jakobus von den Aposteln unterschieden werde, sonst würde er *μετὰ τῶν λοιπῶν* gesagt haben. Ganz glücklicher Weise aber hat er das nicht gesagt, denn so hätte er die Elfe miteinander als Bischöfe von Jerusalem bezeichnet. Unterschieden wird er also allerdings von den Aposteln, aber hier nicht als Bruder des Herrn, sondern als Bischof. Insofern Jakobus eine bischöfliche Leitung antrat,

mußte er das Apoſtolat im engern Sinne ruhen laſſen. Weil er aber die biſchöfliche Leitung der Mutterkirche antrat, bei welcher die Apoſtel ſämmtlich ein- und ausgingen, ſo konnte ſein Epiſkopat kein ausſchließliches ſein; es fand nothwendig ſeine Berechtigung und Ergänzung in dem Apoſtelcollegium. Man ſieht, Hegeſippus hat ſich mit ſcharfer Einſicht in das Sachverhältniß ſo ausgedrückt. Neander ſetzt mit dieſer Stelle die Worte des Hegeſippus bei Euſebius IV, 22 in Vergleichung (*Μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον*). Zuerſt gibt Neander das richtige Verſtändniß an. „Verſteht man dieſe Worte nun ſo, daß dieſer Symeon der zweite Neffe genannt werde im Verhältniſſe zu dem vorher genannten Jakobus dem Gerechten, als dem erſten Neffen des Herrn, ſo würde daraus folgen, daß jener Jakobus als Neffe des Herrn deſſen Bruder genannt worden ſei.“ Dann aber fährt er fort: „Wenn jedoch eine andere Erklärung möglich iſt, nach welcher Hegeſippus mit ſich ſelbſt übereinſtimmt in Beziehung auf die vorhin angeführten Worte deſſelben, ſo muß eine ſolche Erklärung billig vorgezogen werden.“ Wir haben nun geſehen, daß dieſe Nöthigung, eine andere Erklärung zu ſuchen, welche von der vorhin beſprochenen Stelle herkommen ſoll, durchaus wegfällt. Hören wir jedoch die Erklärung ſelbſt. „Da Jakobus in der erſten Hälfte des Satzes das Hauptſubjekt iſt, ſo muß das *αὐτοῦ* auf ihn zurückbezogen werden. Klopas heißt demnach der Oheim des Jakobus, und der Sohn deſſelben, Symeon, kann alſo nicht der Bruder des Jakobus ſein, ſondern er iſt ſein Vetter (gleichwie Klopas-Alphäus auch der Oheim Jeſu und zwar nach Hegeſippus bei Euſebius III, 11 zugleich von Seiten des Joſeph wie von Seiten der Maria), Symeon Vetter Jeſu und Vetter des Jakobus, was wieder dafür ſpricht, daß Beide Brüder waren. Einen zweiten Neffen konnte aber Hegeſippus dieſen Symeon nennen, indem er an den Apoſtel Jakobus, den Sohn des Alphäus, der nicht mehr am Leben war, als an den erſten Neffen dachte.“ Neander verwickelt ſich hier in ein wahres Labyrinth, indem er der einfachen naturgemäßen Auslegung ausweicht. Was ſeine Erklärung betrifft, ſo ſteht ihr nur ein Wörtchen entgegen; es heißt *πάλιν*. Dieſes wieder will offenbar ſagen, daß zum zweiten Male ein Sohn von demſelben Oheim ſei gewählt worden, der Symeon. Und wegen dieſes *πάλιν* muß daher *αὐτοῦ* auf *ὁ κύριος* bezogen werden. Damit wäre denn die Sache ganz zu Gunſten der Annahme erledigt, daß Jakobus der Gerechte und Symeon beide Söhne des Klopas waren, mithin beide urſprünglich Vettern des Herrn. Zum Ueberfluß bemerken wir, daß *πάλιν* auf *ἐπίσκοπος* deswegen nicht bezogen werden kann, weil Symeon ja nicht der zweite Biſchof war, ſondern

der dritte. Ganz gesucht muß es dann aber erscheinen, wenn Neander ἀνεψιόν δεύτερον auf den von Jakobus dem Gerechten nach seiner Ansicht zu unterscheidenden Jakobus Alphäi beziehen will. Denn dieser Jakobus war ja nach der gleichen Ansicht niemals Bischof von Jerusalem, vielmehr wäre er hinter dem Ruhm des mystisch großen Bruders des Herrn ganz verschollen. Sehen wir nun aber mit Neander auf die Stelle Eusebius III, 11 zurück, so spricht diese in Verbindung mit der vorliegenden völlig gegen ihn, denn hier erscheint der Kleophas als der Vater Symeons und als der Bruder Josephs und wir erhalten so eine bestimmte Erklärung dafür, in welchem Sinne Jakobus der Gerechte wie der Symeon Söhne eines Oheims Jesu und seine Vettern gewesen. Zuletzt tritt Neander selbst für unsere Ansicht in die Schranken: „Unleugbar aber ist es, wenn man die beiden Stellen aus den Hypotypposen des Clemens, welche Eusebius II, 1 anführt, mit einander vergleicht, daß dieser den Jakobus, welcher den Beinamen des Gerechten führte, als einen Apostel im engern Sinne des Wortes bezeichnet." Man muß sich nur verwundern, daß Neander über dieses bestimmte Zeugniß gegen seine Ansicht so ruhig hinweggehen konnte.

Als zweiter Gegengrund gegen die leiblichen Brüder wurde angegeben die völlige Unhaltbarkeit eines apokryphischen Apostelstandes neben dem von Christus gestifteten Apostolat. In der That, wir wüßten dieses Apostolat, welches vor Allem Jakobus der Gerechte in Folge seiner Eigenschaft als Bruder des Herrn und der daher ihm zufließenden Verehrung der Judenchristen soll erlangt haben, nur als ein apokryphisches Apostolat zu bezeichnen. Denn ein Apostelamt muß es doch wirklich sein, was Jakobus der Gerechte nach der ihm überall beigelegten Stellung bekleidete. Wurde er doch nach Galater II, 9 neben Petrus und Johannes als eine der drei Säulen der judenchristlichen Kirche gefeiert und in dieser Beziehung sogar vorangestellt. Offenbar vertritt dieser Jakobus mit Petrus und Johannes das Apostelamt unter der Beschneidung, wie Paulus unter den Heiden. Nun aber zieht dieser Jakobus nicht nur den Verfasser des Briefes Judä, „den Bruder Jakobi," mit in die apostolische Würde empor, sondern auch seinen Nachfolger im Episkopat von Jerusalem, den Symeon. Wo aber finden wir im neuen Testament auch nur eine Spur von den Berufungen dieser neuen überzähligen Apostel? Wenn wir aber festhalten, wie bestimmt und wiederholt die förmliche Berufung der Zwölfe zum Apostelamt betont wird, wie ausdrücklich die Ergänzung der Lücke, welche durch den Fall des Ischarioth entstand, durch den Matthias auf einen feierlichen Akt des gesammten Apostelcollegiums zurückgeführt wird, und wie lange es anstand, bis die Apostel in Jerusalem die so ganz außerordentliche Berufung des Paulus zum Apostelamt unter den Heiden als eine durch eben so ganz außer-

ordentliche Erfolge beglaubigte Berufung anerkannten, so muß uns die Neigung vergehen, anzunehmen, es habe ein nicht apostolischer Mann zufolge seiner Verwandtschaft mit Jesu und seines gerechten Verhaltens in eine so hervorragende apostolische Stellung emporrücken können, wie sie ihm nicht etwa nur ebionitische Judenchristen, sondern auch die berufenen Apostel selbst und sogar der so vielfach von jenen krankhaften Judenchristen verworfene Apostel Paulus ohne irgend einen Zweifel, ja nur ohne eine Frage, wie er zu dieser Stellung gekommen, zuerkannt. Daher müßten wir in der That annehmen, es habe sich den früheren anerkannten Erfordernissen für die apostolische Würde gegenüber in der spätern apostolischen Zeit eine Art von apokryphischem Apostolat gebildet, wenn es uns nicht zehnmal bequemer wäre, diesen vermeintlichen überzähligen apostolischen Stern mit seinen Nebensternen als ein apokryphisches Nebelgebilde der neuern Theologie zu betrachten.

Dazu kommt drittens die noch größere Unwahrscheinlichkeit, daß wirkliche Apostelnamen von später introduzirten Aposteln spurlos sollten ausgelöscht worden sein. Dies wäre nämlich vor allen Dingen mit dem Jakobus Alphäi der Fall. Die Apostelgeschichte weiß im ersten Kapitel nur von dem ältern Apostel Jakobus und neben ihm von dem Apostel Jakobus Alphäi. Den Tod Jakobus des Aeltern berichtet sie im zwölften Kapitel. Hier aber wäre etwa der V. 17 erwähnte Jakobus, welcher neben den Brüdern von Petrus begrüßt wird, schon der neue Jakobus, von dem man nicht weiß, woher er gekommen; jedenfalls wohl der Jakobus, welcher nach Apostelgeschichte XV auf dem Conzil zu Jerusalem den Ausschlag gibt, und ganz unzweifelhaft endlich der Jakobus, welcher nach Kap. XXI an der Spitze der Gemeine steht und bald darauf nach dem Bericht des Eusebius den Märtyrertod erduldete. Unterdeß nun dieser Jakobus zu hohem apostolischen Ansehn unvermerkt aufgetaucht, wäre der andere Jakobus, der wirkliche Apostel, eben so unvermerkt vom Schauplatz verschwunden. Nicht minder aber wäre ganz der gleiche Prozeß vor sich gegangen mit dem brüderlichen Genossen des Jakobus Alphäi, mit dem Simeon und Juda, sie hätten, ohne irgend eine Spur von sich zurückzulassen, dem apostolischen Bischof Simeon und dem apostolischen Schriftsteller Judas Platz gemacht. Ueber diese ganz unerhörte Voraussetzung wollen wir uns kurz fassen: wir schreiben der Apostelgeschichte, sowie dem apostolischen Zeitalter ein reicheres Maaß von Gedächtniß zu.

Angenommen aber, das Unerhörte wäre wirklich geschehen, so scheitert wieder dieser Glaube an ein Wunder der Vergeßlichkeit an der mit der Annahme sofort hervortretenden Doppelgängerei der apostolischen Namen Jakobus, Simon, Juda. So viel steht fest, in dem Apostelkatalog finden

wir die Namen Jakobus Alphäi oder Klopas Sohn, Lebbäus Thaddäus oder Judas und Simon Kananites oder Zelotes. In dem Verzeichniß der Brüder Jesu finden wir dieselben Namen Jakobus, Judas, Simon und wir wissen auch bereits, in welchem Sinne sie seine Brüder waren, nämlich als Söhne des Kleophas. Wollten wir auch dieses Ergebniß hier wieder fallen lassen, so tritt Markus auf und hindert uns daran, indem er Kap. XV, 40 die Maria, welche Mutter Jakobus des Jüngern ist, zugleich als Mutter des Joses bezeichnet. War Jakobus der Apostel Bruder des Joses, so war er sicher auch Bruder des Simon und Judas. Denn ein zwiefaches Brüderpaar Jakobus-Joses anzunehmen, wovon eines durch den Jakobus im Apostelrath vertreten gewesen, das andere lediglich in der Gruppe der Brüder Jesu: dies wäre doch wohl zu gewagt. Genug, die Identität der beiden Namenreihen schlägt überall durch: zuerst in der Maria, welche zugleich die Mutter Jakobus des Kleinen im Apostelrath ist und zugleich die Mutter des Joses in der Linie der Brüder Jesu; sodann in diesem Joses selbst, der sich einerseits an Jakobus den Jüngern anschließt, andererseits an Jakobus den Bruder des Herrn, ferner in dem Kleophas, der erweislich der Vater des Jakobus Alphäi war und doch auch der Oheim des Herrn gewesen sein soll; endlich in dem Simon, der sich einmal unter den Aposteln findet und dann auch wieder als der zweite Vetter Jesu zum Nachfolger des Jakobus wird; am Meisten endlich in dem Jakobus selbst, der zugleich als Apostel ein Vetter und zugleich als Bischof vom höchsten apostolischen Ansehn der Bruder des Herrn war. Nun möge man einmal diese unendliche Verschlingung der vermeintlichen Doppelgängernamen Jakobus, Judas, Simon gründlich auflösen! Man wird es so zu machen versuchen, daß man sagt, nur in der Person des Jakobus liegt die Differenz. Jakobus der Apostel war ein Vetter des Herrn, Jakobus der Gerechte aber war sein Bruder. Was aber den Simeon betrifft, sagt Neander, so war der ein Sohn des Alphäus, ein Vetter Jesu. Nun wohl, so tritt ihm der Simon, welcher nachweislich sich in der Brüderschaar Jesu findet, gegenüber. Und nun der Judas, Verfasser des Briefes Juda. Er nennt sich nach dem Jakobus, ohne Zweifel nach Jakobus dem Gerechten. So tritt also diesem der Judas Lebbäus gegenüber. Mithin entsteht eine zwiefache Linie: Jakobus, Simon, Judas. Die Einen sind Apostel des Herrn, aber von ihrer apostolischen Wirksamkeit wird Nichts berichtet. Zwei von ihnen, Jakobus Alphäi und Simon, sind jedenfalls seine Vettern, aber trotzdem, daß ihre Mutter mit der Mutter Jesu in der innigsten Verbindung stand, werden sie nie als seine Brüder erwähnt. Die anderen sind Brüder des Herrn, die nicht berufene Apostel waren, von denen aber jedenfalls zwei nachher zu hoher apostolischer Wirksamkeit gelangt sind, Jakobus und Judas. Und das ist das Merk-

würdigſte: trotzdem, daß die Namen dieſer zwei Linien die gleichen ſind, daß die eine Linie die apoſtoliſchen Namen hergibt, die andere die apoſtoliſche Wirkſamkeit, daß die Einen intime Vettern ſind, die Anderen aber Brüder, welche neben jenen Vettern in der Hingebung an Jeſum lange zurückgeſtanden — trotz dem Allem fällt es den apoſtoliſchen Berichten niemals ein, beide Linien zu unterſcheiden. Wohl unterſcheiden ſie zwiſchen Jakobus dem Aeltern und Jakobus dem Jüngern, aber niemals zwiſchen dieſem und Jakobus dem Gerechten. Sie unterſcheiden zwiſchen dem Simon Petrus und dem Simon Zelotes, aber nie zwiſchen dieſem und dem Bruder Jeſu. Endlich unterſcheiden ſie zwiſchen dem Judas Lebbäus und dem Judas Iſcharioth, aber nie zwiſchen dem Judas des Apoſtelkatalogs und Judas, dem Bruder Jakobus des Gerechten. Und doch wäre dieſes Unterſcheiden überall das Allernöthigſte geweſen, denn wie ſollte man dieſe einfache Scheinidentität der Namen, der Würden, der Verwandtſchaft und der gemeinſamen Beziehungen ſonſt auseinanderhalten? Offenbar aber haben die apoſtoliſchen Berichte dieſe Identität als Etwas angeſehen, was ſich durchaus von ſelbſt verſtehen müſſe.

Den letzten Gegengrund wollen wir nur kurz berühren. Wir finden nämlich daſſelbe Charisma des leitenden, regierenden Talents, welches Jakobus als Biſchof von Jeruſalem entfaltete und das ſich auch in ſeinem Briefe deutlich abſpiegelt, in ungeheiligter Geſtalt ſchon angekündigt in jener mehrfachen Bevormundung, welche die Brüderſchaft Jeſu ihm wollte angedeihen laſſen und bei welcher ohne Zweifel Jakobus, wahrſcheinlich der älteſte Bruder, am Meiſten den Ausſchlag gab. In dem erſten Falle (Mark. III) ſpricht ſich nun vorzugsweiſe die gouvernementale Vorſicht aus, welche uns in dem Verhalten Jakobus des Gerechten, Apoſtelgeſchichte XV und beſonders Kap. XXI in großer Beſtimmtheit wieder begegnet. Dagegen tritt in der Stelle Joh. VII mehr ein feuriges Hervorbrechen an den Tag, wie es vorzugsweiſe dem Judas eigen ſein mochte, und wir wundern uns nicht, wenn auch der Brief des Judas dieſe feurige, apokalyptiſch-gewaltige Sinnesart verräth, womit ſich dann der Apoſtel Judas als Lebbäus nach ſeiner Herzhaftigkeit, als Thaddäus nach ſeiner mannhaften Bruſt, durchaus ſchicken würde. Schwerer iſt es, den Zeloten Simon in dem greiſen Märtyrer Simeon wieder zu erkennen, unſchwer aber in der Auswahl dieſes Mannes für die Leitung der Gemeine in der ſchwerſten Zeit, in dem Gegenſatz des Waltens dieſes Biſchofs gegen den unreinen Geiſt des ebionitiſchen Zelotismus und in ſeinem ſtandhaften Märtyrerthum die Anzeichen der herrlichſten Glaubenskraft zu finden.

Wir fühlen es nun wohl, daß wir nach den Regeln der Rhetorik nicht gerade mit dem letzten Grunde hätten ſchließen müſſen, da er nur für

eine Auswahl von ſinnigeren Leſern ſein möchte und Einige geneigt ſein möchten, hier das Spiel einer vermeintlichen Manier wiederzufinden, das ſie mit einem herzhaften Pah! wegzublaſen wiſſen. Mögen denn dieſe den letzten Grund für ein eſoteriſches Poſtſcriptum halten und zuſehen, wie ſie mit den vorigen, namentlich dem vorletzten, fertig werden. Der Verfaſſer wird aber unterdeſſen ſchon ganz getroſt die Anſicht von den leiblichen Brüdern des Herrn für eine exegetiſche Fiktion halten.

2. Die dritte Reiſe des Apoſtels Paulus nach Korinth iſt eine Fiktion.

Der Apoſtel Paulus war zuerſt auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe in Korinth anweſend nach Apoſtelgeſchichte XVIII, 1, etwa um das Jahr 52. Von hier reiſte er über Epheſus und Cäſarea nach Antiochien zurück. Später beſuchte er auf ſeiner dritten Miſſionsreiſe zuerſt die kleinaſiatiſchen Gemeinen, verweilte zwei Jahre in Epheſus und beſuchte dann wieder Mazedonien und Griechenland (nach Act. 19, 20), bei welcher Gelegenheit er ohne Zweifel auch Korinth wieder beſuchte. Es war um das Jahr 57 oder 58. Den erſten Brief an die Korinther ſchrieb der Apoſtel während ſeiner dritten Miſſionsreiſe von Epheſus aus, den zweiten, als er auf dem Wege der Wiederkehr nach Griechenland und Korinth Mazedonien ſchon erreicht hatte. In dieſem zweiten Briefe kommen nun bekanntlich mehrere Aeußerungen vor, welche die Vermuthung veranlaßt haben, der Apoſtel habe noch einen zweiten, in der Apoſtelgeſchichte nicht erwähnten Beſuch bei der Gemeine in Korinth gemacht, eine Anſicht, welche allmälig zur vorherrſchenden geworden iſt. Die Stellen lauten:

2. Kor. II, 1:

Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐλθεῖν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς.

2. Kor. XII, 14:

Ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ οὐ καταναρκήσω ὑμῶν.

2. Kor. XIII, 1:

Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς· ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.

Dieſe Stellen, namentlich die beiden letzteren, erregen allerdings auf den erſten Blick den höchſten Anſchein für die Vermuthung, der Apoſtel müſſe zwiſchen jener erſten Reiſe, auf welcher er die Gemeine zu Korinth begründete und dem letzten Beſuch in Korinth, den er im zweiten Briefe ankündigt, noch einen beſondern Beſuch bei der genannten Gemeine gemacht haben, wo-

durch der letzte zum dritten Aufenthalt bei der Gemeine in Korinth geworden sei. Daher darf man sich nicht zu sehr verwundern, wenn in der ältern Zeit schon Chrysostomus drei Reisen des Apostels nach Korinth annehmen zu müssen glaubte, mit ihm aber in der neuern Zeit namentlich Schrader, Rückert, Bleek, Olshausen, Wieseler und Neander dieselbe Ansicht getheilt haben. Dagegen ist es de Wette's Verdienst, daß er in seinem Commentar zu den Korinthier-Briefen den Zweifel an der Richtigkeit dieser Annahme wieder erweckt hat, und neuerdings hat von Baur in den theologischen Jahrbüchern (Jahrgang 1850, II. Heft) in seinen Beiträgen zur Erklärung der Korinthier-Briefe unter der Ueberschrift: die Reisen des Apostels Paulus nach Korinth, die bereits fast allgemein gewordene Geltung derselben Ansicht entschieden erschüttert.

Von Baur erklärt die Stelle 2. Kor. XII, 14 zuerst, und zwar in folgender Weise. Das τρίτον τοῦτο gehe nicht, wie Rückert wolle, auf ἐλθεῖν, sondern auf ἑτοίμως ἔχω. Dies wird durch eine Construktion der ganzen Reiseangelegenheit erläutert. Der Apostel, bemerkt von Baur, hatte ein besonderes Interesse, nicht sowohl von seiner wirklichen Reise, als vielmehr von seinem Vorsatz zur Reise zu sprechen. Dafür spreche II. Kor. I, 15. Der Ausdruck: ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν. Dieser Ausdruck setze voraus, daß er auch zu anderen habe kommen wollen, und damit seien die Mazedonier gemeint. Und das wäre denn die δευτέρα χάρις (Wohlwollen, nicht Gnade) gewesen, die er ihnen zugedacht hatte, wenn er zuerst nach Korinth gekommen wäre, um nach Mazedonien zu ziehen, dann wieder nach Korinth. Meier, Rückert und de Wette beziehen πρότερον auf einen früheren Reiseplan vor dem 1. Kor. XVI, 5 angegebenen; Baur dagegen bezieht es auf die Absicht des Apostels, welche er hatte, vor dem Besuche der Mazedonier schon bei den Korinthiern einzukehren, um sie dann nach der Rückkehr wieder zu besuchen. Diesen Vorsatz, erkläre dann Paulus (II, 1, 15 ff.), habe er jetzt aufgeben müssen. Aber nicht in Folge innern Wankelmuthes, sondern in Folge seiner Kundschaft von der Lage der Dinge in Korinth. Um ihretwillen, um nicht in Betrübniß zu ihnen kommen oder unschonend bei ihnen auftreten zu müssen, habe er den Besuch ausgesetzt. Der Plan aber, den er damit aufgab, war der zweite Plan, welchen er aufgab, um auf den ersten, welcher nun der dritte wurde, zurückzukommen. Nach dem ersten Reiseplan also 1. Kor. XVI, 5, wollte Paulus erst nach Mazedonien kommen, dann nach Korinth. Nach dem zweiten wollte er erst Korinth besuchen, dann Mazedonien, dann wiederum Korinth. Mit dem dritten kam er auf den ersten zurück. Diese Schwankungen nun machten ihm die Korinthier zum Vorwurf, als ob sie in ihm lägen, während sie vielmehr motivirt waren in den Schwankungen der Korinthischen Gemeine,

denen gegenüber ſeine unveränderliche Geſinnung der Treue dieſen Schein der Veränderlichkeit annehmen mußte. Dies wäre ungefähr der Sinn der Baur'ſchen Conſtruction; und das τρίτον τοῦτο würde auf die dritte Faſſung ſeines Planes zu beziehen ſein. Der Ausdruck ſcheint uns mit dieſer ſcharfſinnigen Erörterung im Allgemeinen glücklich gedeutet. Indeſſen iſt dabei noch daran zu erinnern, daß die Gegner des Apoſtels ihm nur das zum Vorwurf machen konnten, wenn ſeine Reiſe ſich nach Ankündigung derſelben 1. Kor. XVI ſo auffallend verzog, wenn er ſeine mächtigen Widerſacher in der Gemeine zu fürchten, darum die Gemeine zu meiden, die Freunde aber, die ſeiner harrten, zu täuſchen ſchien. Dieſem Vorwurf gegenüber hat der Apoſtel (II, 1, 15) erklärt, er habe ſogar unerwartet früh zu ihnen kommen, er habe ſie überraſchen wollen, um ihnen eine beſondere Freude zu machen; habe dann aber wieder von dem Vorhaben abſtehen müſſen, um ihrer zu ſchonen, um ihnen Zeit zu laſſen, die Ordnung wiederherzuſtellen. Mit Bezug nun auf jenes zweite Vorhaben, erklärt er jetzt, dieſes dritte Mal werde er jedenfalls kommen, ſie möchten bereit ſein oder nicht, er ſei es jetzt ſeiner Sendung und Stellung zu ihnen ſchuldig. Der Satz beſteht alſo nicht ſowohl in der Notiz, daß er jetzt den dritten Plan gefaßt habe, ſondern er liegt vielmehr in der Bedeutſamkeit des dritten Vorhabens, in der Bedeutſamkeit ſeines nunmehrigen Bereitſeins. Das erſte Mal, da er zu ihnen kommen wollte, lag ihm noch Mazedonien im Wege; das zweite Mal vertrat ihm ſein Mitleid mit ihren unordentlichen Zuſtänden den Weg, nun aber, da er zum dritten Male ſich anſchickt, ſie zu beſuchen, iſt er durchaus entſchieden, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß er ſie ungeordnet findet und ſtrafen muß. „Es iſt der dritte, letzte Anſchlag, jetzt komme ich unfehlbar.“

Die Frage iſt nur: wie paßt dieſe Erklärung in den Zuſammenhang? „Siehe, dieſes dritte Mal bin ich bereit, zu Euch zu kommen, und ich werde Euch nicht beſchwerlich fallen.“ Dieſe Worte ſcheinen zunächſt die gewöhnliche Auslegung zu empfehlen. Der Apoſtel hat es im Vorhergehenden als einen Beweis ſeiner Lauterkeit im Apoſtelamt angeführt, daß er ſich, da er bei ihnen war, ſelbſt ernährt; daß er ihnen nicht beſchwerlich gefallen. Nun erklärt er, dieſes dritte Mal, da er bereit ſei, zu ihnen zu kommen, werde er es auch ſo halten. Die Ergänzung ſcheint ganz nahe gelegt: wie er es gehalten zum erſten und zweiten Mal. Jedes Mal, wenn er bei ihnen geweſen, habe er auf eigene Koſten unter ihnen gelebt, dieſes Mal wolle er es auch ſo halten. Allein, wenn man demgemäß die Parallelſtelle Kap. XIII, 1 auslegen wollte, ſo würde da der Sinn herauskommen: Dieſes dritte Mal komme ich wieder zu Euch, wieder ſtreng und ſummariſch unter Euch zu verfahren. Denn das iſt wohl der Sinn der Worte: Auf

die Aussage zweier oder dreier Zeugen wird jeder Handel gestellt sein (abgethan werden). Das würde dann aber nach Analogie der gewöhnlichen Auslegung von XII, 14 heißen, auch dieses dritte Mal werde ich so rücksichtslos verfahren, wie die beiden vorigen Male. Wenn nun dieser Sinn offenbar hier nicht paßt, so kann auch die analoge Auslegung XII, 13 nicht passen.

Man bemerkt überhaupt leicht, daß die Erklärungen XII, 14 und XIII, 1 nicht nur im Zusammenhang mit einander stehen, sondern, daß der Apostel das τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω κ. τ. λ. in dem τρίτον τοῦτο der letzteren Stelle wieder aufnimmt. Daraus ergibt sich aber, daß mit dem Satze Ἰδού XII, 14 der Uebergang zum Schluß gemacht wird, und daß er mit diesem Schluß auf den Grundgedanken des Briefes, das Zeugniß von der Wahrheit Gottes in der Wahrheit und Lauterkeit seines Apostolats zurückkommt. Der Grundgedanke des Schlusses ist nun dieser: Weil ich lauter, wahr und fest Euch in der Kraft des treuen Gottes und des wahrhaftigen Evangeliums gegenüberstehe, so komme ich dieses dritte Mal (meines Vornehmens zu kommen) unfehlbar zu Euch. Und wie ich damit meine Lauterkeit erweisen werde, so auch in meinem Auftreten. Ich werde sie beweisen zuvörderst durch meine Milde (καὶ οὐ καταναρκήσω ὑμῶν). Ich werde sie beweisen durch meine Strenge (ἐπὶ στόματος u. s. w.).

So stehen wir denn in Folge der Erklärung von K. XII, 14 unvermerkt vor der Stelle K. XIII, 1: τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. Wieseler bemerkt, dies könne unmöglich von einem dreimaligen conatus eundi verstanden werden. Baur entgegnet: ἔρχομαι ἐρέων heiße: ich bin im Begriff zu sagen. So könne auch ἔρχομαι heißen: ich bin im Begriff zu kommen. Man sieht nun aber wohl leicht, daß dieses ein ungrammatischer Schluß ist. Das ἔρχομαι für sich müßte dann ja eigentlich bloß heißen: ich bin im Begriff; oder der Apostel mußte sagen ἔρχομαι ἐλθων, was er aber nicht sagen könnte. Ἔρχομαι für sich genommen, heißt allerdings „kommen" im eigentlichen Sinn; in Verbindung mit einem zweiten Zeitwort kann es metaphorisch werden, und bezeichnen: im Begriff sein. Wenn von Baur ferner bemerkt, so heiße ja 1. Kor. XV, 31: καθ' ἡμέραν ἀποθνήσω: ich bin jeden Tag nahe daran zu sterben, so ist damit der Sinn des Wortes sicher nicht erreicht. Der vorliegende Satz erklärt sich viel einfacher als Breviloquenz, wenn man festhält, daß er als zweites Glied des Schlusses des Briefes den ersten weitläufigen Satz: τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω wieder aufnimmt, und daß er vereint mit diesem auf den Hauptgedanken des Anfangs zurückblickt. Dieses dritte Mal sagt er, daß ich zu Euch kommen will, bin ich vollständig bereit. Und denselben Satz jetzt wieder aufnehmend: dieses dritte Mal komme ich zu Euch. Das ἔρχομαι ist natürlich futuristisch zu fassen. Es ist entschieden, dieses dritte Mal

in der Reihe der Euch oben vorgelegten Entwürfe komme ich. Die künſtlichen Auslegungen des Folgeſatzes übergehen wir. Offenbar iſt es die Ankündigung eines ſtrengen Verfahrens, wenn er für die Verwaltung ſeines Apoſtolats auch nur ſprüchwörtlich auf ein gerichtliches Verfahren unter Zeugenverhör hindeutet. Wichtig aber für unſere Auslegung iſt der weitere Satz: προειρηκα καὶ προλέγω ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν τοῖς προημαρτηκόσι etc. — Die Gegner, bemerkt Baur, erklären dieſe Stelle ſo: ich habe es vorhergeſagt, und ſage es vorher, ſowie das zweite Mal gegenwärtig, ſo jetzt abweſend. Baur bemerkt dagegen: Grammatiſch betrachtet können die Worte: ὡς παρὼν τὸ δεύτερον eben ſo gut als von einer wirklichen Gegenwart, auch von einer bloß vorgeſtellten verſtanden werden.“ Allerdings iſt er damit ganz im Rechte, denn in der Parallelſtelle 1. Kor. V, 3, ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι iſt über dieſen Sinn kein Zweifel. Doch iſt dies dann keine bloß vorgeſtellte Gegenwart, ſondern eine wirkliche Gegenwart im Geiſte, in der Gemeinſchaft, Gewißheit und Zuverſicht des Geiſtes. Müſſen wir nun dieſe Stelle ſo faſſen, ſo wird ſie zu einem ſehr ſtarken Beweis wider die Gegner. Ich habe es vorhergeſagt und ſage es vorher; gleichwie zum zweiten Male anweſend und abweſend gegenwärtig. Wir wollen aber auf den Vortheil, den uns die Beziehung des δεύτερον auf die erſte Anweſenheit des Paulus in Korinth bringen könnte, im Intereſſe der tieferen Wahrheit gerne verzichten. Der Apoſtel ſagt nämlich etwas, was für Manche unſerer Leſer wohl ein wenig geiſterhaft lauten möchte. Es iſt dies das zweite Mal, daß ich anweſend unter Euch bin und doch abweſend zugleich. Das erſte Mal war ich ſo unter Euch bei der richterlichen Ausſchließung des Blutſchänders (ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι); das zweite Mal bei der förmlichen Ankündigung eines ähnlich richterlichen Verfahrens gegen die hartnäckig Widerſpenſtigen. Der Apoſtel hat nämlich die geiſterhafte Gabe, möchten wir ſagen, ebenſo wie er entzückt werden konnte in den dritten Himmel, ſich mit der vollen Geiſtesmacht ſeiner Autorität während ſeiner Abweſenheit in die Mitte der entfernten Gemeine zu verſetzen, kraft ſeiner zuverſichtlichen Einigung mit dem Herrn, und in dem Medium ihrer Geiſtesgemeinſchaft mit ihm. Diejenigen, welche dem Apoſtel in dieſer Verſetzung ſeines Geiſtes nicht folgen mögen, müſſen auf das volle Verſtändniß ſeiner Worte an den betreffenden Stellen Verzicht leiſten. Die Gemeine zu Korinth aber hat ohne Zweifel den zweimaligen Wetterſchlag ſeines geiſtigen richterlichen Erſcheinens in ihrer Mitte wohl empfunden. Was iſt es nun aber, was der Apoſtel den Unbußfertigen ankündigt? Wenn ich wieder komme (zum zweiten Male zu Euch komme), will ich nicht ſchonen. Dies ſpricht ja deutlich gegen die Annahme, daß dieſe Reiſe die dritte ſei.

Doch noch ist die Stelle K. II, 1 zu berücksichtigen. Wieseler schließt, aus diesen Worten erhelle, daß der Apostel schon einmal in Betrübniß nach Korinth gekommen sei. Baur gibt zu, daß man allerdings nach dem strengen Wortlaut ἐν λύπῃ nur auf den ganzen Satz beziehen könne. Allein es gebe, bemerkt er dann, bei jedem Schriftsteller Ungenauigkeiten des Ausdrucks. Nach πάλιν sei eigentlich ἐλθών zu ergänzen. Allein, wäre dies auch möglich, so verbietet hier doch die Natur des Streites, da es sich um ganz bestimmte Ausdrücke handelt, sich auf eine solche Möglichkeit zu stützen. Wieseler kann also darauf bestehen; der Apostel muß schon einmal in Betrübniß zu den Korinthiern gekommen sein. Aber hier muß man wohl fragen: kam er nicht wirklich gleich das erste Mal in großer Betrübniß zu ihnen? Darüber möge Paulus selbst berichten (1. Korinth. II, 1 ff.). Als ich zu Euch kam — — war ich in Schwachheit und in viel Furcht und Zittern bei Euch. Jene λύπη brachte er bekanntlich mit von Athen. War er nun geschichtlich nachweislich und nach seinem eigenen Geständniß zum ersten Male in großer Niedergeschlagenheit zu ihnen gekommen und unter ihnen in Korinth aufgetreten, so würde er nun von dem dritten Kommen zu ihnen in Betrübniß sprechen müssen, wenn noch ein zweites Auftreten in Korinth in gleicher Stimmung inzwischen stattgefunden hätte. Man sieht also, wie man sich nur die historische Beziehung der ersten Reise des Paulus nach Korinth ein wenig aufzufrischen hat, um zu erkennen, daß er hier nur von der zweiten reden kann. In diesem Zusammenhang ist denn auch das Wort 2. Kor. XII, 21 zu erklären: μὴ πάλιν ἐλθόντα με ταπεινώσῃ ὁ θεός. „Es ist," wie Neander gesteht, „der Stellung der Worte nach sogar das Natürlichste, das πάλιν mit ἐλθόντα zu verbinden."

Nach dem Gesagten ist nur noch in aller Kürze darauf aufmerksam zu machen, daß sich in der wirklichen Geschichte des Paulus auch so gar kein passender Ort für die vermeintliche anonyme Reise will ermitteln lassen. Bleek theilt den $1\frac{1}{2}$ jährigen Aufenthalt des Apostels in Korinth. Er habe etwa zwischenein eine Reise in Achaja gemacht. Aber von dieser Reise finden wir keine Spur in dem Reisebericht Apostelgesch. 18. In dem Falle könnte aber auch nicht von einer zwischeneinfallenden Periode der λύπη die Rede sein. Denn nach Apostelgesch. XVIII war der Aufenthalt des Apostels in Korinth von Anfang bis zu Ende, was seine Aufnahme betrifft, ein ungetrübter. Schrader und Rückert schieben die Reise ein in den $2\frac{1}{2}$ jährigen Aufenthalt des Apostels in Ephesus. Allein Act. 19 berichtet uns der Evangelist von einem stetigen Wirken des Apostels in jener Stadt, und schwerlich hätte er eine so wichtige zwischeneinfallende Seereise unter-

wähnt lassen können. Endlich läßt sich die Annahme Neanders *) und Anderer, Paulus habe die Korinthier auf seiner dritten Missionsreise vor seiner Ankunft in Ephesus von Kleinasien aus besucht, ebenso wenig halten; sie hat vielmehr noch das besondere Bedenken gegen sich, daß man dann annehmen müßte, es sei Alles, was der Apostel bei jenem Aufenthalt in Korinth aufgebaut, in kurzer Zeit wieder zusammengestürzt. Und weshalb findet man überall in dem 1. Korinthierbriefe von dieser Anwesenheit des Apostels in ihrer Stadt keine Spur? Indessen soll der 1. Korinthierbrief von einem verloren gegangenen Briefe des Apostels an die Korinthier zeugen, wenn auch nicht von einer verloren gegangenen Reise desselben. Allein mit diesem Briefe verhält es sich eben nicht anders wie mit der Reise.

3. Der verloren gegangene Brief Pauli an die Korinthier ist eine Fiktion.

Die Stelle, aus welcher man die Folgerung gemacht hat, daß ein apostolisches Sendschreiben des Paulus an die Korinthier vor seinem ersten kanonischen Briefe an dieselben verloren gegangen sei, sind bekanntlich die Worte des Apostels 1. Kor. V, 9—12.

Vernehmen wir die Erklärung von Wieseler über diesen vermeintlich verloren gegangenen Brief (Chronologie des apostolischen Zeitalters). Zwar bemerkt er, haben Theodorus, Chrysostomus, Theophylakt und auch seit der Reformation aus dem dogmatischen Interesse, daß kein apostolischer Brief verloren gegangen sein könne, manche Andere (vgl. Stosch de epistolis apostolorum non deperditis 1753) unter der 1. Kor. V, 9 erwähnten ἐπιστολή unseren ersten Korinthierbrief verstanden. Aber weil sonst das ἐν τῇ ἐπιστολῇ ganz überflüssig sein würde, weil, was V. 5—11 als Inhalt des Geschriebenen angeführt wird, nirgend in den vorhergehenden Versen unseres ersten Korinthierbriefes sich findet, weil nur so ein ordentlicher Zusammenhang entsteht, läßt sich nicht zweifeln, daß Paulus am angeführten Orte auf einen jetzt nicht mehr vorhandenen Brief hindeutet, was nach dem Vorgange des Ambrosiaster unter Andern Anselm, Calvin, Beza, Bengel und alle neueren Exegeten angenommen haben."

Bekanntlich hat die gleiche Voraussetzung schon früh die Entstehung eines Briefes der Korinthier an Paulus, und eines Antwortschreibens des Apostels an die Korinthier zur Folge gehabt. Zuletzt hat der gelehrte Rink

*) Das ἄρτι ἐν παρόδῳ I, 16, 7 würde nach Neander auf einen früheren Besuch im Vorübergehen nach seiner Stellung zu beziehen sein. Allein das betonte ἄρτι bildet nicht minder den Gegensatz zu einem bewußten Momente der Zukunft als der Vergangenheit. Dieser Moment der Zukunft ist aber klar V. 5 angegeben: ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς etc.

die Aechtheit dieser Sendschreiben, welche in armenischer Uebersetzung aufbewahrt sind (Fabrit. Cod. apoc. N. T.), behauptet; dagegen ist sie von Herrn Dr. Ullmann bestritten worden (Heidelberg, Jahrb. 1823).

In früheren Zeiten mag es leicht als eine dogmatische Ketzerei erschienen sein, wenn man sich zu dem verloren gegangenen Briefe bekannte. In unserer Zeit dagegen wird es noch eher als eine theologische Ketzerei erscheinen, wenn man die Hypothese von seinem einstigen Dasein verleugnet. Freilich würde man sich einem kritischen Feuerleiden aussetzen, wenn man sogar dogmatische Bedenken gegen die Annahme äußern wollte. Wir wollen diesen Punkt denn auch völlig auf sich beruhen lassen; vielleicht daß ein gefördertes dogmatisches Bewußtsein über das einheitliche Werden der zerstreuten biblischen Bücher im Bewußtsein des die canonische Totalität bildenden Geistes der Kirche diese Frage einmal wieder aufnimmt. Allein ein historisches Interesse gegen die Annahme des Verlustes: dies dürfte man wohl schon geltend machen. Die Korinthier sollen den ersten Brief des Paulus an sie verloren haben? Und zwar einen Brief, welcher die Kirchenordnung oder jedenfalls die Gemeinde-Disciplin feststellte? Solche Briefe aber, wie sie das kirchliche Alterthum als kanonische im engeren Sinne bezeichnete, wurden wenigstens in der späteren Zeit vorzugsweise werthgehalten. Zudem wäre dies ein Brief gewesen, welchen der Apostel in dem ersten der vorliegenden Briefe in seiner Wichtigkeit empfohlen, so zu sagen recommandirt hätte. Auf unseren Posten aber gehen die recommandirten Briefe zuletzt verloren. Die Korinthier hätten es damit umgekehrt gehalten. Doch die Untersuchung über die betreffende Stelle möge entscheiden.

Vorab ist nun die Thatsache festzustellen, daß der Abschnitt 1. Kor. V, 6—13 mit der vorhergehenden Verfügung des Apostels über den Blutschänder (V, 1—5) in dem innigsten Zusammenhange steht und mit ihr ein besonderes Ganze bildet. Dies ergibt sich aus dem Uebergangswort: Euer Ruhm ist nicht schön, V. 6, und den folgenden Worten, welche beweisen, daß der Apostel hier zu der allgemeinen Behandlung des speciellen Falles übergeht. Diese Verallgemeinerung besteht nun darin, daß er jetzt die Grundsätze über die Gemeinde-Disciplin und die Excommunication auseinandersetzt, wie die Korinthier diese selber verwalten sollen, nachdem er vorher in dem speciellen Falle eine solche Excommunication, die sie versäumt hatten, vermittelst geistiger Gegenwart in ihrer Mitte und unter der in Anspruch genommenen Mitwirkung und freien Zustimmung ihres christlichen Gemeindegeistes vollzogen hat. Daher blickt denn auch der 13. Vers, als der Schluß dieses Abschnitts, deutlich auf den 4. und 5. Vers zurück.

Sehen wir aber das Verhältniß der speciellen Bestimmung in diesem

Abſchnitt zu der allgemeinen genauer an, ſo müſſen wir bemerken, daß die letztere durchaus nichts Neues bringt, ſondern lediglich einen allgemeinen Grundſatz von dem ſpeciellen Falle abzieht. Und das wäre nun doch wohl ſeltſam, wenn der Apoſtel dieſe Ableitung ſelber von dem ſpeciellen Falle völlig ablöſte, wenn er erklärte: ich habe Euch in jenem früheren Briefe geſchrieben u. ſ. w., ſtatt zu ſagen: was ich Euch ſoeben geſchrieben habe, hat ganz dieſelbe Bedeutung, wie die Beſtimmung jenes früheren Briefes, nämlich, daß Ihr mit ſolchen Hurern, die doch Chriſten ſein wollen, keinen Umgang haben ſollt.

Aber weshalb ſagt er denn: ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ? Wir könnten die Gegner fragen: weshalb erklärt er ſich über jene ἐπιστολή nicht näher? Lag ihm doch ein: ἐν τῇ πρώτῃ, oder eine ähnliche Beſtimmung ganz nahe, da das ἔγραψα nach griechiſchem Briefſtyl gar nicht nothwendig auf einen früheren Brief hinzielte. Aber wenn von dem vorliegenden Briefe die Rede wäre, bemerkt Billroth, ſo müßte ἐν ταύτῃ τῇ ἐπιστολῇ ſtehen. In eben dieſer Forderung ſpricht ſich das Mißverſtändniß der ganzen Stelle concentrirt aus. Der Apoſtel nämlich iſt weit entfernt davon, zwiſchen Brief und Brief unterſcheiden zu wollen; er unterſcheidet vielmehr zwiſchen ſeiner allgemeinen brieflichen Verhandlung mit den Korinthiern, und jenem Akte unmittelbarer Gegenwärtigkeit im Geiſte, mit welchem er die Exkommunikation des Blutſchänders in Korinth ſo eben vollzogen. Er unterſcheidet zwiſchen dem ſpeciellen ſo zu ſagen ekſtatiſchen Akte der Exkommunikation in dem ſo eben geſchriebenen Briefe, welcher den Blutſchänder als ſolchen betraf, und welcher wieder aufgehoben ſein ſollte, ſobald jener Sünder Buße that, und zwiſchen der bleibenden Geltung dieſes Aktes in ſeiner allgemeinen Bedeutung, nach welcher der Akt, welcher ſich über den Brief hinweggeſetzt hat, als ein bloßer Beſtandtheil dieſes Briefes mit bleibender Geltung in denſelben zurückfällt. Daher ſagt er: ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ.

Manche unſerer Leſer werden ſich hier ein wenig verwundern; denn wir kommen wieder in die geiſterhafte Region, aber ich kann ihnen nicht helfen. Oder vielmehr, die vielfachen Unterſcheidungen des Apoſtels ſelbſt zwiſchen ſeinem gewöhnlichen vermittelnden Bewußtſein und den unmittelbaren ekſtatiſchen Bewußtſeins-Zuſtänden und Akten ſollten wohl zur Hülfe ausreichen.

Am meiſten bekannt iſt die Unterſcheidung des Apoſtels zwiſchen zweierlei Arten des Vortrags in der Gemeine; zwiſchen dem Vortrag τῷ πνεύματι, und dem Vortrag τῷ νοΐ (1. Kor. XV, 15). Der erſtere bezeichnet die unmittelbare, ekſtatiſche Redeweiſe des Entzückten, das Zungenreden, der letztere die vermittelnde Redeweiſe des gewöhnlichen oder mit der Welt ethiſch geſpannten chriſtlichen Bewußtſeins. Man kennt dieſe Unter-

ſcheidung, ſagen wir; aber daran fehlt noch viel, daß ſie zur Genüge in ihrer Bedeutung gewürdigt wäre. Dieſem Gegenſatz des apoſtoliſchen Ausdrucks entſpricht aber ein Gegenſatz der Form des Bewußtſeins. Dieſen Unterſchied in ſeiner Bewußtſeinsweiſe ſpricht der Apoſtel denn auch in allgemeiner Faſſung aus, 2. Kor. V, 13: εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. Wir ſind dem Herrn v. Baur Dank ſchuldig, daß er in den oben angeführten Beiträgen unter dem 4. Abſchnitt: die Ekſtaſen des Apoſtels — dieſe Stelle in das rechte Licht geſetzt hat. Die Würtemberger verſtehen ſich ſchon von Haus aus mehr als wir andere Deutſche auf das Geiſterhafte. Selbſt wenn ſie eine vorzugsweiſe negative Richtung einſchlagen, ſo nimmt ſie bei ihnen leicht wieder etwas Ueberſchwängliches, Geiſterhaftes an. Freuen wir uns, daß dieſe Dispoſition hier einer dunkeln Stelle entſchieden zu Gute kommt. Ohne Zweifel verdient die Beziehung des ἐκστῆναι an dieſer Stelle auf die ekſtatiſchen Zuſtände des Apoſtels vor der gewöhnlichen Auslegung den Vorzug. Auch der ſpecifiſche Gegenſatz des σωφρονεῖν ſpricht dafür. Der Ausdruck, erklärt von Baur, bezeichne eine ganze Reihe von Ekſtaſen, eine transcendente Seite im Bewußtſein des Apoſtels im Gegenſatz der immanenten. Die Bezeichnungen transcendent und immanent müſſen wir hier der Philoſophie zurückgeben. Unſere Pſychologen würden bei der Bezeichnung des vorliegenden Gegenſatzes des Bewußtſeins mit den Ausdrücken transcendent und immanent wohl ſicher das ekſtatiſche Bewußtſein als das immanente, als das unmittelbare Einsſein mit dem Allſinn bezeichnen. Sehr gerne eignen wir uns dagegen die Bemerkung von Baurs an: es iſt pſychologiſch merkwürdig, den Apoſtel dieſe transcendente Region des Ekſtatiſchen, in welcher er ſich in den entſcheidenſten Momenten ſeines Lebens befand, hier ganz als einen integrirenden Beſtandtheil ſeines geiſtigen Weſens betrachten zu ſehen."

Und welch' eine Reihe von geheimnißvollen Vorgängen dieſer Art finden wir in ſeinem Leben von ſeiner wunderbaren Bekehrungsgeſchichte an, bei welcher doch auch jedenfalls die objectiv wirkliche Erſcheinung des Auferſtandenen mit einer ekſtatiſchen Stimmung des Apoſtels vermittelt war. Eine neue Erſcheinung Chriſti wurde ihm zu Theil, als er nach ſeiner Bekehrung und nach ſeiner Wiederkehr von Damaskus in Jeruſalem betete (Act. 22, 17). Sodann die große Entzückung, von welcher er 2. Kor. XII, 2 redet. In das ekſtatiſche Gebiet ſeines Seelenlebens gehört ohne Zweifel auch die Erfahrung, daß bei ſeiner zweiten Miſſionsreiſe bei der Durchreiſe durch Phrygien und Galatien der heilige Geiſt ihm wehrte „das Wort zu reden in Aſia" (Act. 16, 6); weil er diesmal weitereilen ſollte nach Europa, wohin bald darauf eine zweite geiſterhafte Erfahrung zu Troas (V. 9) in der nächtlichen Erſcheinung des mazedoniſchen Mannes ihn berief. Später

wurde er in Korinth durch ein Nachtgeſicht geſtärkt (Act. 18, 9). Auch bei ſeiner Seefahrt nach Rom erſchien ihm wieder der Engel des Herrn, und machte ihn mit dem Ausgang der Fahrt bekannt (Act. 27, 23.).

Freilich ſind dieſe Ekſtaſen, in denen der Apoſtel himmliſche Erſcheinungen ſchaut, die zu ihm herabfahren oder durch die er ſelber in den Himmel entrückt wird, verſchieden von den Verſetzungen ſeines Geiſtes in eine entfernte Sphäre, auf welche wir jetzt kommen müſſen. Allein für bloße Metaphern wird man auch dieſe letzteren nicht halten können; vielmehr haben ſie die ekſtatiſche Natur mit den erſteren Erfahrungen gemein. Wir haben den zweiten Fall ſeines unmittelbaren Eintretens in die Korinthiſche Gemeine ſchon zur Sprache gebracht bei der Verhandlung über die Frage der dritten Reiſe, die Stelle 2. Kor. XIII, 2: *προλέγω ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν.* Sie blickt, wie wir ſehen, auf unſere Stelle zurück. Man darf jedoch die ethiſche Wahrheit dieſer unmittelbaren Geiſteserweiſungen (nicht Erſcheinungen) nicht überſehen. Der Apoſtel kann im Geiſte anweſend ſein in Korinth, weil er der Geiſtesgemeinſchaft mit dem beſſeren und herrſchenden Theile der Gemeine noch gewiß iſt, weil er die Zuverſicht hat, daß ſein Wort durchſchlägt. Anders ſchien es ſchon zu ſtehen mit der galatiſchen Gemeine, als er an dieſelbe ſchrieb; an dieſer war er faſt irr geworden, die volle Zuverſicht, daß ſein Wort allgemein durchſchlagen werde, war gehemmt, daher konnte er hier nicht wie anweſend im Geiſt verfügen, ſondern mußte in den Wunſch ausbrechen: ich wollte aber, daß ich jetzt bei Euch wäre, und könnte meine Stimme umwandeln. *) Man ſieht, wie auch hier ſein Geiſt hinſtrebt nach der vollen Gegenwart in der Gemeine der Galater, ohne daß er die ethiſchen Vorbedingungen noch dafür findet. Das war, wie geſagt, anders in Korinth. Mit voller Zuverſicht konnte er noch in der Macht des Geiſtes in die Mitte der Gemeine treten, und daß er es wirklich that, daraus hat ſich eben die exegetiſche Schwierigkeit gebildet, die uns beſchäftigt.

Der eigentliche Ausdruck für dieſen Akt findet ſich V, V. 3: *Ἐγὼ μὲν γὰρ ὡς ἀπὼν τῷ σώματι παρὼν δὲ τῷ πνεύματι ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν — — συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.*

Man darf nicht meinen, man habe es hier mit den Phraſen einer modernen Kanzelrede zu thun. Der Apoſtel ſagt es drei Mal, daß er ſich in der vollendeten Gewißheit ſeiner Einigung mit dem Geiſte Chriſti und

*) Sollte ſich der dunkle Ausdruck: *ἀλλάξαι τὴν φωνήν* wohl auf das vorhergehende *οὐς πάλιν ὠδίνω* beziehen, und den Wechſel von Angſtruf und Freudenruf bei der Gebärenden bezeichnen?

mit ihrem Geiſte in ihre Mitte verſetzt fühle, und ſo vollzieht er als Anweſender im Geiſte den gewaltigen Akt. Unmöglich aber kann man ſich denken, daß er die betreffenden Worte wie im Fluge hingeworfen, und ohne Weiteres dann zu der folgenden allgemeinen Anwendung übergegangen ſei. Ohne Zweifel verlor ſich der Akt mit den Worten: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ in eine Gebetsekſtaſe, aus welcher ſich der Apoſtel erſt allmälig wieder ſammelte, um auf den vor ihm liegenden Brief zurückzukommen, der ihm jetzt zunächſt wie ein fremdes Object erſcheinen mochte.

Nun aber fühlte er gleich, daß er den Korinthiern den Unterſchied zwiſchen dem Briefe, welcher vor ihm lag, und dem vermittelſt des Briefes vollzogenen Akte klar machen mußte. Die ſchriftliche Excommunication nämlich hatte für ſein Gemüth das Unadäquate, daß jetzt der betreffende Sünder in einem Schreiben, welches wegen ſeines allgemeinen und umfaſſenden Inhalts eine bleibende Geltung hatte, für alle Zeiten als ein dem Satan übergebenes Individuum (freilich auf Hoffnung der Beſſerung) verzeichnet ſtand. Das ſollte nicht ſein, und daher hebt er den Unterſchied zwiſchen dem vermittelſt des Briefes vollzogenen Akte ſeiner geiſtigen Verſetzung in die Gemeine, und zwiſchen der bleibenden epiſtoliſchen Geltung der betreffenden Stelle des Briefes hervor. Was die epiſtoliſche Geltung des Aktes betrifft, erklärt er, ſo habe ich Euch in dem Briefe (als Abweſender ſchreibend) geſchrieben, daß Ihr keinen Umgang haben ſollt mit den Hurern, überhaupt nicht mit notoriſchen Sündendienern, die bei ihrem gottloſen Weſen gleichwohl Anſpruch machen auf die volle brüderliche Communion. Genug, er erklärt ihnen die allgemeinen Regeln, welche ſie aus dem von ihm vollzogenen Akte, dieſen Akt in ſeiner epiſtoliſchen Währung betrachtet, abziehen, und in der Folge ſelber treulich in der Gemeinſchaft mit ſeinem Geiſte und mit dem Geiſte Chriſti verwalten ſollen. Weitere Folgerungen als diejenigen, welche der Akt ſelber in ſich ſchloß, ſind in der folgenden Expoſition gar nicht enthalten. Hätte der Apoſtel den Korinthiern früher in einem Schreiben die hier verzeichneten Vorſchriften gegeben, ſo dürfte man billig erwarten, daß er ihnen irgendwie die Nichtbefolgung derſelben zum Vorwurf machen würde. Auch hätte dann billig die Erinnerung an jene Vorſchriften ſeinem Akte vorangehen müſſen.

Der verloren gegangene Korinthierbrief wäre alſo nichts als die epiſtoliſche Kehrſeite des ekſtatiſchen Aktes, welchen Paulus in der Gemeine zu Korinth vermittelſt ſeines erſten Briefes vollzogen hat, und je mehr man die Unmittelbarkeit jenes Aktes, die geiſtige Selbſtverſetzung des Apoſtels in die Gemeine zu Korinth nach ihrem vollen Gewichte würdigt, deſto mehr tritt auch der Gegenſatz derſelben, die allgemeine, und bleibende Geltung ſeiner Worte, ἐν τῇ ἐπιστολῇ hervor.

4. Der verloren gegangene Brief des Apostels Paulus an die Laodiceer ist eine Fiktion.

Die Hypothese von dem verloren gegangenen Briefe Pauli an die Gemeine von Laodicea gründet sich bekanntlich auf die Stelle Koloss. IV, 16; wo der Apostel Paulus verfügt, daß die Kolosser dafür sorgen sollen, daß sein Brief an sie auch in der Kirche von Laodicea gelesen werde, wogegen sie den Brief von Laodicea (*τὴν ἐκ Λαοδικείας*) auch lesen sollen.

Freilich ist diese Hypothese nicht mehr so vorherrschend wie die vorige von dem verlorenen Korinthier-Brief; obwohl Winer noch in der 3. Auflage seines Realwörterbuchs (1848) unter dem Artikel „Laodicea" schreibt, Paulus habe an die Christengemeine in dieser kleinasiatischen Stadt einen jetzt verlorenen Brief geschrieben, und in der Note dazu bemerkt, auch die drei neuesten Bearbeiter des Briefes an die Kolosser: Bähr, Steiger und de Wette haben erkannt, daß hier wirklich von einem nach Laodicea geschriebenen Briefe die Rede sei. Was nun aber die Anführung von Steiger betrifft, so ist sie entschieden irrend; denn Steiger sagt in seinem Commentar ausdrücklich (S. 328): Nichts hindert demnach, unsere Epistel an die Epheser zu verstehen. Von dieser nimmt er allerdings an, daß sie als Circular-Brief durch den Tychikus, nachdem er sie den Ephesern zuerst mitgetheilt, auf seiner Kirchenreise von Ort zu Ort gebracht worden sei, bis er sie in Laodicea gelassen; allein daß von einem an die Laodiceer insbesondere gerichteten Schreiben, welches verloren gegangen, die Rede sei, dies stellt er eben damit in Abrede. Dagegen verstärkt von Baur wieder wenigstens vermuthungsweise schließlich die Hypothese des Marcion, nach welcher der Epheserbrief selber an die Laodiceer gerichtet gewesen sein soll. Bei der Annahme meint er (Paulus, der Apostel Jesu Christi S. 457), der Epheserbrief sei als Circularschreiben nach Laodicea bestimmt gewesen, bleibe freilich die Schwierigkeit, daß Koloss. II, 1; IV, 16 nur Laodicea genannt sei. Diese Angabe ist in Bezug auf Koloss. II, 1. 4 geradezu falsch, denn es steht ja ausdrücklich da: Ihr sollt wissen, welchen Kampf ich habe um Euch und die in Laodicea, und um Alle, die mein Angesicht nicht gesehen im Fleisch. Deutet der letztere Zusatz nicht auf eine Reihe von Gemeinen? Und was die Stelle IV, 16 betrifft: war es denn nöthig, daß der Apostel alle Stationen nannte, welche der Brief bis nach Laodicea zu durchlaufen hatte? Allein von Baur fährt fort, auch ein „nur an die Stelle des Apostels sich setzender Verfasser des Epheserbriefs" könne kaum die Stelle Ephes. I, 15 geschrieben haben, da ja das persönliche Verhältniß des Apostels zu der Gemeine zu bekannt gewesen, um ignorirt zu werden. Ganz wohl! Ein Pseudologe hätte in einem Briefe an die Epheser die persönlichen Beziehungen

des Apostels zu der Gemeine recht stark hervorgehoben; Paulus selber dagegen konnte diese Beziehungen, die er durch seine Sendboten mündlich wahrnahm, in einem Briefe, welcher größtentheils ein Circularschreiben an unbekannte Gemeinen sein sollte, füglich zurücktreten lassen. Dieser Zug spricht also nur für die Aechtheit des Briefes unter der genannten Voraussetzung, daß er als Circularschreiben zu betrachten ist. Ferner meint von Baur, daß Paulus selbst keinen dringenden Grund hätte haben können, an zwei Gemeinen, zu denen er in keiner näheren Beziehung stand, zu schreiben. Die nähere Beziehung zu dem Sprengel von Ephesus und der Gemeine von Laodicea war aber ja durch Ephesus vermittelt. Der Baur'sche Pseudolog soll nun doch aus guten Gründen die Sache so eingekleidet, und dabei denselben Inhalt in zwei Briefen aus einander gelegt haben, weil er glaubte, daß derselbe so mehr Eindruck machen werde. Der Arme! Nach jener Tendenz der beiden Briefe meint nun v. Baur, man werde bei der innigen Beziehung, welche sie zu einander haben, immer wieder versucht, den Epheserbrief ungeachtet seiner Ueberschrift und das οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ für einen Brief an die Laodiceer zu halten. Wenn der Brief wirklich die von dem Kritiker vorausgesetzte Beschaffenheit hätte, recht gehaltlos zu sein, so würde man sich sehr wohl die spätere beklagenswerthe Lauheit der Laodiceer als eine Wirkung desselben erklären können.

Nach der entgegengesetzten Ansicht ist der Brief an die Epheser ein Cirkularschreiben, welcher durch Tychikus zuerst nach Ephesus besorgt wurde, und von hier aus nach einem Turnus, der aus der Apokalypse, den 7 Sendschreiben nämlich, deutlich zu erkennen ist, die mit Ephesus näher verbundenen Gemeinen durchlief, bis er zuletzt nach Laodicea kam, von wo er dann mit einer andern kirchlichen Sphäre, zunächst mit Kolossä, in Austausch gesetzt werden konnte. Diese Ansicht ist mit der Zeit so stark vertreten, und es ist so viel Schlagendes dafür gesagt, daß wir uns bei einer ausführlichen Erörterung dieses Punktes nicht aufzuhalten brauchen. Statt dessen beziehen wir uns auf die Commentare, namentlich den neuesten ausführlichen Commentar zum Epheserbrief von Stier. Doch wollen wir die Punkte, welche für diese Ansicht sprechen, kurz berühren. Der erste ist die schwankende Ueberschrift des Epheserbriefs; der zweite die Allgemeinheit seines Inhalts; der dritte der für den ephesinischen Sprengel geeignete Grundgedanke des Briefes in seinem entschiedenen Gegensatz wie in seiner nahen Beziehung zu dem Grundgedanken des Kolosserbriefs; der vierte die Hinweisung auf einen ergänzenden Brief, welcher von Laodicea abgeholt werden soll in dem Schlusse des Kolosserbriefes; fünftens die Zeitverhältnisse des Briefes, wozu sechstens noch die Hypothese des Marcion selbst kommt, der Brief sei an die Laodiceer geschrieben gewesen.

Zuerſt deutet das Unbeſtimmte in der Adreſſe auf ein Cirkularſchreiben. Der Zuſatz zu dem τοῖς οὖσιν — ἐν Ἐφέσῳ fehlt im Codex vatican., und ſteht nur am Rande nachgetragen; im Codex 67 iſt er geſtrichen. Baſilius der Große kannte manche alte Abſchriften, die ihn nicht hatten; er ſelber gründete ſeine religionsphiloſophiſche Auslegung des τοῖς οὖσιν in ingeniöſer Weiſe auf die Auslaſſung. Gerade dieſer Umſtand aber, daß die Adreſſe ſich in einem Theil der alten Handſchriften fand, in einem andern nicht, iſt der ſprechendſte Beweis für eine cirkulare Beſtimmung des Briefs. Epheſus hatte bei dem Adreſſat, welches der Apoſtel Paulus ſelber anbrachte, eine doppelte Bedeutung; es war zunächſt die Metropole, welche die übrigen Gemeinen als epheſiniſche Kirche mitumfaßte; ſodann aber auch die erſte der Schweſterſtädte, welche der Brief nach ihr durchlaufen ſollte. Der Apoſtel konnte alſo dem Briefe die volle Adreſſe geben mit der mündlichen Inſtruktion an Tychikus, wie der Brief durch den ganzen epheſiniſchen Sprengel zu beſorgen ſei. Sobald nun Letzteres in's Werk geſetzt wurde, ward die Bezeichnung ἐν Ἐφέσῳ einigermaßen inadäquat, man ließ ſie alſo in den zurückbleibenden Abſchriften aus, und wagte auch die Lücke nicht durch ein hineingetragenes Adreſſat zu ergänzen. So aber mußte zunächſt ein Gleichgewicht oder gar ein Uebergewicht der nicht adreſſirten Exemplare gegen das beſtimmt adreſſirte entſtehen, bis allmälig das geſchichtliche Verhältniß ſiegte. Die verſchiedenen Erklärungsweiſen der Thatſache finden ſich bei Stier in ſeinem Commentar zum Epheſerbrief angegeben.

Ferner ſpricht ebenfalls die allgemeine Haltung des Briefes für ſeine Natur als Cirkularbrief. Es iſt natürlich, daß in einem ſolchen Schreiben alle ſpeciellen Bezugnahmen, welche nur für die eine oder die andere Gemeine würden gepaßt haben, wegfallen mußten; ſo namentlich auch das ſpecielle Verhältniß des Apoſtels zu der Epheſiniſchen Gemeine. Für die in dieſer Beziehung nöthig erſcheinenden Ergänzungen war ja eben der lebendige Interpret, Tychikus, vorhanden.

Dazu kommt der Grundgedanke des Briefes. Der Brief iſt zwar nämlich einerſeits ſo verwandt im Ausdruck und in vielen einzelnen Zügen mit dem Koloſſerbrief, daß de Wette ihn für eine bloße Paraphraſe deſſelben, für eine unächte Schrift ohne ſpecifiſchen apoſtoliſchen Gedankengehalt hat anſprechen können. Die Haltloſigkeit dieſer Anſicht iſt oben erwieſen worden. Während, wie bemerkt wurde, der Koloſſerbrief Chriſtum als das Anfangsprincip der Weltſchöpfung und der kirchlichen Schöpfung darſtellt, unter welchem alle Principien zuſammengefaßt ſind, welches alſo in ſeiner einzigen Herrlichkeit die Selbſtherrlichkeit der Aeonen oder Engel, und die Gültigkeit eines aus der chriſtlichen Sphäre herausſchwankenden Engeldienſtes ausſchließt, ſtellt der Epheſerbrief dagegen denſelben Herrn als das einheitliche

Endziel dar, in welchem mit der Kirche alle Dinge geeinigt werden sollen. *) Wenn aber der Apostel die Ephesinische Gemeine mit ihren Schwesterkirchen in christologischer Beziehung namentlich weiter führen wollte, wie nahe lag es ihm gerade bei dieser Zusammenfassung vieler Kirchen, den Gesichtspunkt der absoluten, ewigen kirchlichen Union vorwalten zu lassen; insbesondere die organische Zusammengehörigkeit aller Christen und aller christlichen Gemeinen. Daher deutet diese Behandlung der Christologie in diesem Briefe namentlich im Gegensatz auf den mehr speculativen und mehr speciellen Charakter des Kolosser Briefes ganz augenscheinlich hin auf seine cyklische Bestimmung.

Was nun das Zeugniß: ἐκ Λαοδικείας Koloss. IV, 16 gegen die genannte Hypothese betrifft, so ist es klar, daß der Ausdruck von Laodicea nicht wohl einen Brief, welcher unmittelbar nach Laodicea geschrieben ist, bezeichnen kann. Beiläufig bemerkt würde auch dieser vermeintliche Laodiceer-Brief, welcher verloren gegangen sein soll, gerade wieder wie der angeblich verlorene Korinthier-Brief zu den von dem Apostel rekommandirten Briefen gehören. Stier erinnert ganz passend an die Reihenfolge der ephesinisch-kleinasiatischen Gemeinen in der Apokalypse. Diese Reihenfolge macht uns die Cirkulation des Briefes von Ephesus bis nach Laodicea ganz anschaulich.

Ein ganz besonderes Gewicht für unsere Ansicht liegt in den Zeitverhältnissen des Briefes, bezogen auf die Zeitverhältnisse des Kolosserbriefs. Paulus schrieb beide Briefe aus einer Gefangenschaft (Ephes. V, 20; Koloss. IV, 18); worunter nur die in Rom verstanden werden kann (Koloss. IV, 3; Ephes. VI, 19); er schrieb sie beide in Verbindung mit einer Sendung des Tychikus nach Ephesus und Kolossä, welche für beide Orte den gleichen Zweck hatte, also ohne Zweifel dieselbe war. Er schrieb sie endlich beide in der gleichen Stimmung, Anschauung und Ausdrucksweise. Wenn nun in Einem von zwei Briefen, die in solcher Weise gleichzeitig geschrieben sind, eine wirkliche Beziehung auf einen andern gleichzeitig ganz in derselben Richtung geschriebenen Brief vorkommt, da liegt doch wohl die Vermuthung am allernächsten, das werde eben der andere von den beiden Briefen sein.

Endlich können wir auch noch die Ansicht des Marcion anführen, welcher nach Tertullian die ihm folgenden Häretiker veranlaßte, den Brief an die Epheser als einen Brief ad Laodicenos zu behandeln. Diese Ansicht nämlich beweist jedenfalls, daß Marcion mit allen seinen Genossen

*) Nach Stier ist der Grundgedanke des Epheserbriefes dieser: die Gemeine, die in Christo Jesu ist. Wir möchten das umkehren; der Eine Christus, in dem sich die Eine Gemeine mit der in ihr zusammengefaßten Einheit aller Dinge zusammenfaßt.

von einem verloren gegangenen Laodiceerbrief nichts wußte; ja daß er von der Identität des Laodiceerbriefs und des Epheserbriefs überzeugt war. War aber der Epheserbrief an alle ephesinisch-kleinasiatischen Gemeinen gerichtet, so daß er gewissermaßen jeder insbesondere angehörte, so kann man sich erklären, daß Marcion ihn lieber der Stadt Laodicea zuschrieb, als jener Metropole Ephesus, welche der Apostel Johannes für lange Zeit hin zu einer scharfen Wächterin gegen den Gnostizismus gemacht hatte.

5. Der Presbyter Johannes ist eine Fiktion.

Wir meinen hier natürlich nicht den Presbyter Johannes, welcher an der Spitze des zweiten und dritten johanneischen Briefes auftritt, und bekanntlich kein anderer ist, als der Apostel selbst. Den Presbyter Johannes meinen wir, von welchem Eusebius (III, 39) redet, sofern Papias diesen Presbyter von dem Apostel Johannes unterschieden haben soll, und sofern er dann als eine wichtige Persönlichkeit der apostolischen Zeit nach der hypothetischen Andeutung des Eusebius mehrfach in unserer Zeit zum Verfasser der Apokalypse ist gemacht worden.

Ueber die Aechtheit der Apokalypse oder ihre geistige Abkunft von dem Apostel Johannes wollen wir uns hier nicht verbreiten, nur bemerken wir, daß der eusebianische andere Johannes, der Presbyter in demselben Maße wieder an Interesse verloren hat, als die Ansicht von dem apostolisch johanneischen Ursprung der Apokalypse wieder siegreicher hervortritt.

Wenn aber auch das Interesse an dem eusebianischen Presbyter Johannes wieder zurücktritt, so ist es dennoch mit der Unterscheidung zwischen diesem Namen und dem Verfasser der Apokalypse keineswegs erloschen. Es behält vielmehr seine historische Bedeutung für sich. Der Presbyter Johannes will nun einmal erkannt sein, und so lange man in ihm den Apostel Johannes nicht wieder erkannt hat, wirkt er immer auf die Frage über die Authentie der Apokalypse wieder ein.

Nach Irenäus war Papias ein Zuhörer des Johannes, ein Freund des Polykarpus. So berichtet Eusebius (III, 39), bestreitet dann aber diese Nachricht, indem er die Worte des Papias in der Vorrede zu seinen fünf Büchern Erklärung der Aussprüche des Herrn anführt.

Es ist die bekannte Stelle, ohne deren Anschauung man hier nicht weiter kommt:

Οὐκ ὀκνήσω δὲ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ ἀλλὰ τοῖς ταληθῆ διδάσκουσιν· οὐ δὲ τοῖς τὰς ἀλλο-

τρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τάς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας, καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας.

Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκὼς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος, ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν.

ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσι.

Eusebius macht nun darauf aufmerksam, daß der Name Johannes zweimal aufgezählt werde; den ersten Johannes nenne Papias in Verbindung mit Petrus, Jakobus, Matthäus und den übrigen Aposteln, womit also deutlich der Evangelist Johannes bezeichnet werde; den andern zähle er nach gemachter Abtheilung anderen nicht in der Zahl der Apostel befindlichen Männern bei und setze ihm den Aristion vor, nenne ihn auch deutlich einen Presbyter. Damit, schließt er denn, werde auch die Erzählung Anderer als wahr bestätigt, welche sagen, daß es in Asien zwei Männer gegeben habe, welche denselben Namen geführt, und daß in Ephesus zwei Grabmäler seien, welche jetzt noch Grabmäler des Johannes heißen.

Allein die Unterscheidung, welche Papias in seiner dunklen, unklaren Satzbildung macht, sollte offenbar nicht dazu dienen, Apostel und Nichtapostel oder gar Presbyter von einander zu sondern. Sonst würde er sich erstlich hüten, die Apostel selber zuerst als πρεσβύτεροι einzuführen. Zweitens würde er nicht zu den Namen Aristion und der Presbyter Johannes den Zusatz machen, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί. Es ist gar kein Grund vorhanden, diese Bezeichnung in einem andern Sinne zu nehmen, wie die vorhergehende: ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν. Die μαθηταί sind vielmehr unmittelbare Schüler des Herrn im Gegensatz gegen den παρηκολουθηκὼς τις τοῖς πρεσβυτέροις oder gegen den mittelbaren Ueberlieferer der Worte Christi. Dies ergiebt sich aus der Aufführung dieser Hörer der unmittelbaren Apostelschüler in zweiter Linie.

Papias macht offenbar eine dreifache Unterscheidung, zuerst zwischen den unmittelbaren Schülern des Herrn selbst oder den πρεσβυτέροις und den Schülern, welche mit diesen umgegangen waren und von ihnen berichten konnten. Sodann zwischen dem, was die πρεσβύτεροι ihnen einst gesagt haben und was sie ihnen jetzt noch fortwährend sagen. Drittens zwischen den πρεσβυτέροις im allgemeineren Sinne und dem Johannes im spezifischen oder auszeichnenden Sinne.

Die erste Unterscheidung war für ihn die Hauptsache. Was ich Dir mittheile, sagt er, habe ich selbst von den πρεσβυτέροις wohl gelernt und wohl behalten. Sind die πρεσβύτεροι hier nicht Presbyter im engern

Sinne, so sind sie sicher auch nicht ältere Leute überhaupt; sie sind synonym mit den unmittelbaren Schülern des Herrn, denn er gibt ihnen zwei auszeichnende Qualitäten. Sie waren erstlich nicht Leute, die nur Vieles aussagten (was ja sonst Aeltere wohl thun können), sondern den wahren Sachverhalt (amtlich) lehrten. Sie waren zweitens nicht Leute, die Ueberliefertes tradirten, sondern die das lehrten, was sie vom Herrn selbst im Glauben überkommen hatten, was von ihm, der leibhaftigen Wahrheit, auf sie übergegangen. Diese Augenzeugen waren seine eigentliche Quelle.

Subsidiarisch ließ er dann aber eine zweite dazukommen, welche in den Berichten derer bestand, welche mit den πρεσβυτέροις selbst umgegangen waren. In solchen Fällen war er aber schon sehr sorgfältig. „Wenn aber etwa auch ein Geleitsmann oder Schüler der πρεσβύτεροι kam (als Berichterstatter), so erforschte ich die Worte der πρεσβύτεροι u. s. w.“ Die bestimmte Wiederholung des πρεσβύτεροι hat hier großen Nachdruck. Ich ließ mir, sagt er, von solchen nicht etwa nur Reden des Herrn mittheilen, sondern sie mußten mir genau angeben, wer sie überliefert, was also Petrus gesagt, was Philippus u. s. w.

Von solchen mittelbaren Ueberlieferern der Worte des Herrn erfuhr er denn erstlich, was ehedem die apostolischen Männer, überhaupt Petrus und die anderen berichtet, sodann zweitens, was die jetzt zur Zeit seiner Erforschung der Thatsachen noch redenden Männer Aristion und Johannes berichten. Also der Unterschied besteht hier nicht zwischen einem Apostel Johannes und einem bloßen Presbyter Johannes (wie hätte er in dem Falle die Apostel dreimal nacheinander als οἱ πρεσβύτεροι voranstellen können mit dem Artikel, ohne die höchste Verwirrung zu machen?) im Sinne des Presbyterats, wie es sich zur Zeit des Eusebius gestaltet hatte; er liegt vielmehr zwischen dem Johannes, wie er ehedem neben Petrus, Thomas und anderen πρεσβύτεροι, die seitdem gestorben sind, in Palästina oder anderwärts geredet, und dem Johannes, wie er jetzt (zur Zeit der Fragestellung) noch als übriggebliebener unmittelbarer Schüler des Herrn neben dem Aristion vorhanden war und redete.

Die dritte Unterscheidung ist hier zwischen den πρεσβυτέροις in dem angegebenen Sinne, unter welche auch Aristion subsumirt ist, und dem πρεσβύτερος Johannes, der also hier offenbar in einem ganz besondern und eminenten Sinne der πρεσβύτερος genannt werden muß, weil er in jenem allgemeinen Sinne schon als πρεσβύτερος aufgeführt ist und als μαθητὴς τοῦ κυρίου noch bezeichnet wird. Es war ein Johannes, welcher als jetzt noch lebender unmittelbarer Zeuge von Jesu von der Kirche im besondern Sinne mit dem Namen ὁ πρεσβύτερος beehrt wurde.

Welche waren aber die πρεσβύτεροι, die Papias fragen konnte, ohne

die Dazwischenkunft von παρηκολουθηκότες? Dies können natürlich nur dieselben gewesen sein, welche zur Zeit seiner Forschungen noch lebten, Aristion und Johannes, denn nur diese waren ja eben noch als unmittelbare Schüler Jesu vorhanden. Dies ergibt sich auch aus der spätern Stelle, wo Eusebius bemerkt, Papias habe seinem Werke noch andere Reden des Herrn von dem oben angeführten Aristion, sowie auch verschiedene Ueberlieferungen von dem Presbyter Johannes einverleibt. Das will heißen, buchstäblich einverleibt. So findet es Papias sogar nöthig, seinen Presbyter als Gewährsmann des Markus anzuführen und dessen Arbeit kritisch würdigen zu lassen.

Nach dem Gesagten wollen wir nun den Sinn des Papias in der Kürze umschreiben. Ich berichte die Reden des Herrn, wie ich sie von unmittelbaren Schülern des Herrn, den Aeltesten der Kirche, gehört. Diese waren meine Quelle sowohl als lehrhaft bestimmte, wie als unmittelbare Zeugen. Freilich habe ich auch Einzelnes von mittelbarer Hand, von Männern, welche mit den unmittelbaren Schülern umgingen. Wenn mir aber auch ein solcher mit seinem Berichte kam, so ließ ich mir nicht etwa im Allgemeinen von ihm Worte Christi mittheilen, sondern ich erforschte wieder sorgfältig die Presbyter oder Gewährsmänner von ihm, ich unterschied, was dieser oder jener derselben gesagt; und unterschied außerdem, was alte und was neue Erinnerung war, was sie einst von den Presbytern gehört und was sie jetzt von den beiden noch lebenden, das heißt von denselben, bei denen auch ich war und denen ich die Grundlagen meiner Mittheilungen verdanke, vernommen.

Je mehr wir so den dunklen Satz des Papias unter dem Gesichtspunkte betrachten, daß er seine äußerste Sorgfalt in der Behandlung der Tradition darstellen will, desto mehr tritt er in's Licht. Er erklärt, er habe aus unmittelbaren Quellen geschöpft, der Mittheilung des Aristion und des Presbyters. Wenn er aber von mittelbaren Mittheilungen Gebrauch gemacht, dann habe er sich von den Vermittlern erstlich genau die Gewährsmänner unterscheiden lassen, zweitens die Zeiten, wo sie ihre Nachrichten von den Gewährsmännern erhalten. Aus der letztern Unterscheidung ging die Veranlassung hervor, denselben Johannes zweimal zu nennen. *)

Eusebius hat den Sinn dieser Unterscheidungen übersehen, weil ihm der Grundgedanke der Mittheilung nicht klar geworden, und eben daher hat er eine Unterscheidung gemacht, welche den Papias gar nicht beschäftigen konnte. Wollte er, wie gesagt, einen Presbyter Johannes von dem Apostel

*) Es ergibt sich aus dem Gesagten, daß ich die Deutung des ἄ τε u. s. w., welche ich in meiner Schrift: Leben Jesu 1. B., S. 151 gegeben, zurücknehme. Die Auffassung der Stelle im Ganzen ist jedoch die gleiche geblieben.

Johannes unterſcheiden, ſo mußte er einerſeits die Apoſtel nicht dreimal nacheinander οἱ πρεσβύτεροι nennen, andererſeits aber nicht zu dem Presbyter den Zuſatz machen, er ſei ein Schüler des Herrn geweſen, nachdem er ſo eben dieſes Prädikat den Apoſteln gegeben. Er mußte den erſten Johannes nothwendig mit dem Zuſatz, der Apoſtel bezeichnen. Ohne Zweifel aber hat der Zuſatz, der Presbyter hier eine noch größere Bedeutung, als das Wort Apoſtel, ſonſt würde er nicht weiterhin von dem Presbyter ſchlechthin reden: Auch dieſes ſagte der Presbyter. Eine ſo auszeichnende Benennung konnte nur dem Apoſtel Johannes in ſeinem Alter allmälig erwachſen ſein aus dem Titel, den er ſich urſprünglich ſelber wohl in demüthiger Gleichſtellung mit ſeinen Gemeindegenoſſen gegeben hatte.

Bei alle dem mochte es zur Zeit des Euſebius zwei Gräber in Epheſus geben, deren jedes einem Johannes gehörte; es hätte deren ſechs geben können, damit erhält nun einmal unſere Stelle keinen andern Sinn. Dieſe beſtätigt vielmehr die Ueberlieferung des Irenäus.

Schließlich noch ein Wort über das Verhältniß des Papias zu den vier Evangelien. Papias nimmt Bezug auf zwei ſchriftliche Evangelien, auf das Evangelium des Markus und das Evangelium des Matthäus. Aber auch bei dieſer Bezugnahme bleibt er ſich in ſeiner kritiſchen Vorliebe für die Tradition gleich. Der Presbyter muß ihm das Evangelium des Markus beglaubigen und nach ſeinem geſchichtlichen Werthe zurechtlegen. Wahrſcheinlich ſoll auch ſeine Unterſcheidung zwiſchen dem hebräiſchen Matthäus und den verſchiedenen Ueberſetzungen deſſelben ſich auf den Presbyter ſtützen. Daß dies nicht ausdrücklich hervorgehoben iſt, kann auf einer Ungenauigkeit des Euſebius beruhen. Wenn wir nun fragen: weshalb lieferte uns denn Papias kein Urtheil über das Evangelium des Johannes? ſo haben wir die Antwort aus ſeinem eignen Munde: οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Wir fragen dann weiter, weshalb nennt er den Lukas nicht, deſſen Evangelium doch ſicher längſt vorhanden war? Bei der Sorgfalt, womit er alle ſeine Quellen angibt, iſt dieſes Uebergehen des Lukas ein ſchweres Problem. Weshalb ließ er ſich nicht auch über den ſchriftlichen Lukas das Urtheil feſtſtellen durch den Presbyter? Wir werden alſo wieder durch dieſelbe Maxime des Papias, daß er die Bücher nicht gefragt, wo ihm mündliche Ueberlieferung zu Gebote geſtanden, mit unerbittlicher Gewalt hingetrieben auf ſeinen zweiten Gewährsmann — den Ariſtion.

Lukas hat nun wohl die Requiſite, welche ihn an die Stelle des Ariſtion könnten treten laſſen. Der Ariſtion war ein unmittelbarer Schüler des Herrn. Auch den Lukas hat die Tradition dazu gemacht; ſie hat ihn unter die ſiebzig Jünger gerechnet. Der Ariſtion mußte als ein Mann, der

zugleich Zeitgenoſſe Jeſu war und zugleich des Papias Zeitgenoſſe, ein hohes Alter erreicht haben. Auch dem Lukas hat die Tradition ein hohes Alter gegeben. Konnte nicht Lukas auch zwei Namen haben, wie Paulus und Andere? Und konnte es dann nicht in dem Geiſte des Papias liegen, den früheren, in den Hintergrund zurückgetretenen, hervorzuheben? Die Möglichkeit einer Beziehung zwiſchen den Namen Lukas und Ariſtion, welche in dem Leben Jeſu (I. B. S. 153) nur angedeutet wurde, laſſen wir dahingeſtellt, wenngleich die Sache weder damit erledigt iſt, daß der lateiniſche Name Lukas auch im Griechiſchen kurſirt, noch daß Lukas als nomen proprium durch Lukanus auf Lukanien zurückzuführen iſt. Es würde ſich vielmehr fragen, ob die Grundlagen beider Namen in Beziehung zu einander geſetzt werden könnten. Doch wäre es ja auch möglich, daß Lukas (Lucanus), welcher allmälig in die Stelle des Silas (Silvanus) als Begleiter des Paulus einrückte, zur Erinnerung an dieſen einen neuen Namen erhalten hätte. Von aller beſtimmteren und ungewiſſen Motivirung des Namens aber abgeſehen, hat die Führung zweier Namen bei einer Perſon und die Vertauſchung des einen mit dem andern in der evangeliſchen Geſchichte keine Schwierigkeit. Freilich würde die Frage, weshalb Papias den gewöhnlichen und bekannten Namen Lukas umgangen habe, immer ein Problem bleiben.

Allein dieſem Problem ſtellt ſich das andere gegenüber, daß das kirchliche Alterthum ſonſt von dieſem von Papias ſo hochgeſtellten Schüler des Herrn, Ariſtion, nichts Näheres weiß. Und dazu kommt denn das Andere, daß Papias gerade an einer Stelle, wo wir bei ſeinem Hin- und Herreden über die Quellen der evangeliſchen Reden des Herrn nun auch ein Votum über den Lukas von ihm erwarten müßten, gar nicht auf ſeinen Namen kommt und ſtatt deſſen von einem Ariſtion redet. Ariſtion, Johannes, Markus, Matthäus: das ſind die vier hervorragenden Evangeliſten des Papias. Uns ſcheinen daher immer noch dieſe beiden letzten Probleme ſchwerer zu wiegen, als jenes erſtere eine, daß hier ein ganz bekannter Name hinter einem unbekannten verſchwinden würde, wenn der Ariſtion Lukas ſein ſollte. Allein wir beſcheiden uns und laſſen den aparten Ariſtion, wie er den Leſern des Euſebius neben Lukas lieb geworden, einſtweilen noch ſtehen, ohne ihn ganz beſtimmt zu den übrigen Fiktionen zu rechnen.

§. 7.

Die Gränzen der Geſchichte der Kirche des apoſtoliſchen Zeitalters.

Das apoſtoliſche Zeitalter umfaßt die Zeit der Vorbereitung der Kirche Chriſti durch die Geſchichte des Heils und der Begründung derſelben durch

die Wirkſamkeit der Apoſtel, ſomit die ganze Zeit des erſten Jahrhunderts. Es beginnt mit dem Anfang des Lebens Jeſu, es ſchließt mit dem Ausgang der letzten Apoſtel Johannes und Simon aus der Zeit. Der eigenthümliche Charakter dieſer Periode läßt dieſelbe als eine ſchöpferiſche im höchſten Sinne erſcheinen. Es iſt die Zeit der Erſcheinung des neuen Menſchen, der Schöpfung der neuen Menſchheit durch die Erlöſung, der Stiftung der neuen Gemeinſchaft der Menſchheit, der Kirche, der principiellen Erneuung des Menſchengeſchlechts ſelbſt. Und inſofern bildet dieſe Zeit nicht nur eine runde, eigenthümliche, abgeſchloſſene Periode der Kirchengeſchichte, ſondern eine Hauptperiode, in vielem Betracht die wichtigſte von allen, ja die Periode, welche gewiſſermaßen durch und durch Epoche iſt und Epoche macht, von Anfang bis zu Ende ein Typus der ganzen Entwicklung der Kirche iſt, und in verjüngtem Maßſtabe den ganzen Verlauf der Kirchengeſchichte in der Zeit vorbildet.

Die neuere Kirchengeſchichtſchreibung hat aber Alles das miteinander zu verkennen angefangen; nicht mehr als die Periode der Perioden, noch weniger als die Hauptperiode, ja nicht einmal als eine abgeſchloſſene Periode darf das apoſtoliſche Zeitalter auftreten. Es iſt eine ſtehende Anſicht geworden, daß man die erſte Periode ſogleich bis auf Conſtantin den Großen fortführen müſſe.

Die Folgen dieſer Verkennung des apoſtoliſchen Zeitalters haben ſich allmälig eingeſtellt. Man hat zuerſt angefangen, den Unterſchied zwiſchen dem erſten und zweiten Jahrhundert zu verwiſchen, obſchon noch Schleiermacher dieſen Unterſchied mit großem Anliegen zur Sprache gebracht. Ja man iſt zuletzt in der mehrerwähnten Schule dahin gekommen, die Rollen der beiden Jahrhunderte zu wechſeln, das nachapoſtoliſche Zeitalter zum apoſtoliſchen zu machen und umgekehrt. Bei einem ſolchen Verſuch muß wohl die Würdigung des eigenthümlichen Charakters dieſer Periode bis auf die Ahnung dieſer Eigenthümlichkeit ſelbſt verſchwunden ſein. Im Gegenſatz gegen dieſe Einſeitigkeit hat dann aber wieder namentlich Thierſch das apoſtoliſche Zeitalter als einzige Periode der normalen Entwicklung der Kirche über den ſpätern Verfall derſelben ungebührlich emporgehoben.

In dieſer einzigen Periode der Kirche iſt aber auch die zweite Hälfte von gleicher Bedeutung wie die erſte. Dieſe Wahrheit wird nicht gehörig gewürdigt, wenn man mit Neander faſt nur die erſte Hälfte der Periode bis zum Tode des Paulus ausführlich behandelt und dann die Geſchichte des Apoſtels Johannes und ſeine Wirkſamkeit als Schlußpunkt des apoſtoliſchen Zeitalters in einer Weiſe nachbringt, welche mehr einem Anhange, als der zweiten Abtheilung dieſer Geſchichte ähnlich ſieht. Bei Neander kommt daher auch die Geſchichte der Zerſtörung Jeruſalems in ihrer Bedeutung für die

Geſchichte der Urkirche nicht zu ihrem Rechte. Noch weniger hat er die Stellung der Pellakirche unter der Leitung des Simon gewürdigt.

So dürftig auch die Nachrichten über dieſe Kirche ſein mögen, ſo gewähren ſie doch in ihrer Beziehung auf die Nachrichten über die Kirche des Johannes zu Epheſus das Material zu einem vollſtändigen Bilde der Apoſtelkirche in ihrem zweiten und letzten Stadium.

Gleichwie nämlich die apoſtoliſche Kirche vor der Zerſtörung Jeruſalems ihre Einheit hervortreten läßt in dem Gegenſatz der judenchriſtlichen Kirche des Petrus zu Jeruſalem und der heidenchriſtlichen Kirche des Paulus zu Antiochien, ſo ſtellt ſich dieſe Einheit in dem Stadium der kirchlichen Entwicklung nach jener Kataſtrophe in dem Gegenſatz der heidenchriſtlichen Kirche des Johannes zu Epheſus und der judenchriſtlichen Kirche des Simon zu Pella dar. Und wie ſchon in dem erſten Stadium die Kirche zu Jeruſalem und die Kirche zu Antiochien ſich ſtets vermittelnd einander entgegenbewegen, ſo iſt dies noch viel mehr mit dem Gegenſatz zwiſchen der Kirche von Epheſus und der Kirche von Pella der Fall. Die johanneiſche Heidenkirche eignet ſich einzelne Momente des judenchriſtlichen Cultus, namentlich die judenchriſtliche Paſchafeier als Sitte an, während die judenchriſtliche Kirche des Simon ſich dem aufſproſſenden Ebionitismus in einem Maße entgegenſtemmt, welche den Märtyrertod des Simon in Folge des Verrathes ebionitiſcher Emporer nach Hegeſippus herbeiführt.

Der Tod des Simon iſt ſomit der letzte Gränzpunkt der Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters.

§. 8.

Die Beſtandtheile der Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters.

Die kirchliche Geſchichtſchreibung hat es überall mit dem ſchwierigſten Stoff zu thun, inſofern ſie ein Objekt zu beſchreiben hat, das nur in ſeiner einheitlichen Erſcheinung den vollen Anblick ſeines Lebens gewährt und das doch auch wieder ſein einheitliches Leben in der reichſten Gliederung an den Tag treten läßt. Im Grunde iſt dieſe Geſchichte überall die Geſchichte des chriſtlich-kirchlichen Lebens, in welchem die verſchiedenſten Elemente: Lehre und Cultus, Verfaſſung und Sitte, einheitlich zuſammenwirken. Und dennoch ſetzen ſich auch dieſe Elemente wieder ſo beſtimmt gegen einander ab, daß man der Sache nur dann gerecht wird, wenn man ſie nicht nur im Zuſammenſein mit allen übrigen, ſondern auch nach ihrer beſondern Entfaltung betrachtet. Aus dieſem Verhältniß ergibt ſich nun das große Problem, die einheitliche Auffaſſung in das richtige Verhältniß zu der Behandlung der einzelnen Zweige zu ſetzen. Die ältere Kirchengeſchichte ließ in

dieſer Beziehung das Allgemeine zu ſehr auf Koſten des Beſondern hervortreten; in der neuern Kirchengeſchichte zerfällt die Betrachtung viel zu ſehr von vorne herein in die Darſtellung der einzelnen Zweige, der Geſchichte der Lehre, des Cultus u. ſ. w.

Die richtige Löſung dieſer Aufgabe beſteht nun wohl darin, daß der Kirchenhiſtoriker zunächſt von jeder Periode ein einheitliches Geſammtbild hinzuſtellen und demnächſt erſt die Geſchichte der einzelnen Zweige zu behandeln hat.

Da nun aber jene Zweige erſt allmälig im Laufe der Zeit völlig beſtimmt auseinander treten, ſo wird die überſichtliche zuſammenfaſſende Darſtellung von Periode zu Periode ein anderes Verhältniß zu der explizirten Einzelgeſchichte der Zweige einzunehmen haben. Und ſo beſtimmt ſich für die Behandlung der Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters die Norm, daß hier die einheitliche Geſammtbetrachtung in dem ausgedehnteſten Maaße hervortreten muß im Verhältniß zu der Geſchichte der einzelnen Zweige, denn hier ſind die verſchiedenen Elemente des kirchlichen Lebens noch keimartig in einander verſchlungen.

Der erſte Theil der Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters beſteht demzufolge in einer allgemeinen Darſtellung der Geſchichte des Lebens der Kirche in der betreffenden Zeit. Der zweite Theil behandelt ſodann die ſpezielle Geſchichte des kirchlichen Lebens, nämlich die Geſchichte ihres Lebens und Weſens, wie die Geſchichte ihrer Erſcheinung nach der Ausbreitung ihrer Grundzüge in die einzelnen Zweige der Kirchengeſchichte.

Erste Abtheilung.

Die allgemeine Geschichte der Kirche des apostolischen Zeitalters.

Erster Abschnitt.

Die Vorbedingungen der Kirche des apostolischen Zeitalters, oder die alte Welt und das Zeitalter Christi.

§. 1.

Die vorchristliche Welt in ihrer allgemeinsten Gestalt.

Das Christenthum will zuerst erkannt sein im Gegensatz gegen die alte vorchristliche Welt überhaupt, nach ihrer allgemeinsten Gestalt. Diesen Gegensatz hat die heilige Schrift mit den Worten Adam und Christus bezeichnet. Sie hat damit zugleich die Thatsache ausgesprochen, daß einerseits die alte vorchristliche Welt nach ihren Ueberresten und Nachwirkungen neben der Erscheinung Christi noch fortdauert und fortdauern wird bis zum Weltende; daß andererseits die christliche Welt, wie sie im Leben Christi ihren Ursprung hat, nach ihren eigentlichsten Lebenswurzeln sich durch die ganze alte Zeit hindurchzieht bis tief hinein in die Ewigkeit vor der Zeit. Wie die Ausgänge Christi von Anfang und von Ewigkeit her sind (Micha V, 1), so wird dem adamitischen Wesen erst im letzten Weltgericht völlig ein Ende gemacht. Allein dennoch hat die historische Erscheinung Christi einen bestimmten Gegensatz zwischen der vorchristlichen und der christlichen Zeit gebildet. In der vorchristlichen Zeit ist das adamitische oder naturmenschliche Leben das vorherrschende Prinzip der Geschichte; die christliche Zeit dagegen wird bestimmt durch das gottmenschliche und geistesmenschliche Leben Christi.

Man kann nun diesen Gegensatz des Lebens Christi gegen die alte Welt auf zwiefache Weise bestimmen. Im weitern Sinne nämlich umfaßt die alte Welt nicht nur den Sündenfall und das Verderben der Menschheit, sondern auch das ursprüngliche schuldlose oder paradiesische menschliche Wesen. Und ebenso umfaßt die christliche Zeit im weitern Sinne nicht bloß die Erlösung

der Welt, sondern auch ihre Verklärung in das geistesmenschliche Wesen durch Christum bis zu dieser Verklärung in der Auferstehung. In diesem weiteren Sinne hat der Apostel Paulus den Gegensatz bestimmt im XV. Kapitel des 1. Korintherbriefes; und wir finden hier zugleich die Anleitung, wie der Gegensatz in diesem weiteren Sinne zu beschreiben ist (V. 45 ff.). Das adamitische Leben als das Leben des ersten Menschen, der von der Erde her ist, ist naturmenschliches Seelenleben, wie es in seiner gottverwandten Art lebendig ist. Das Leben des neuen Menschen dagegen, welches von Christo als dem zweiten Menschen, der vom Himmel ist, ausgeht, ist ein göttlich menschliches Leben im Geist, wie es nach seiner gotterfüllten Art lebendig macht.

Dies ist der Gegensatz des ersten und des zweiten Aeon, ganz abgesehen von dem Gegensatz der Sünde und der Erlösung. Es ist der Gegensatz der menschlichen Natur in ihrer ersten irdischen und in ihrer zweiten himmlischen Potenz. Die einzelnen Merkmale sind: der erste, der zweite Mensch — die lebendige Seele, der lebendig machende Geist — das psychische Wesen, das pneumatische Wesen (τὸ ψυχικόν, τὸ πνευματικόν) — der irdische Mensch von der Erde; der Mensch vom Himmel. Das heißt: Wir haben zwei Entwicklungsstadien in der Menschheit zu unterscheiden, die sich beide in einem individuellen Typus zusammenfassen, von dem sie ausgehen und beherrscht werden. Der Charakterzug des Menschen im ersten Stadium ist die reine Potentialität oder Empfänglichkeit der lebendigen, auch in Gott lebendigen Seele; die aber ihr höheres Leben nur als Anlage, als Naturbestimmtheit besitzt, und darum verlieren kann. Der Charakterzug des zweiten Menschen ist die reine Aktualität oder Thatkraft des schöpferisch lebendigen, Leben erweckenden Geistes. In dem ersten Menschen herrscht daher die seelische Erregbarkeit, Versuchbarkeit und Prüfungsfähigkeit vor; der zweite Mensch ist die geistige Kraft und geistige Wirkung, die herrschende Macht des Lebens. Daher kommt auch bei dem ersten Menschen die irdische Leiblichkeit zuerst zur Erscheinung, und das Leben des Geistes muß sich erst in ihm entfalten; bei dem zweiten Menschen aber ist es der Geist, die individuelle Persönlichkeit vom Himmel, welche sich als Macht über die Natur mit der irdischen Leiblichkeit bekleidet. Fassen wir Alles zusammen in Eins, so ist das adamitische Wesen ein naturmenschliches Seelenleben, woraus der Geist hervorleuchtet; das christliche Leben dagegen ein sittlichmenschliches Geistesleben, welches die Natur verklärt.

So ist also das adamitische Leben nach seinem allgemeinsten Begriff ein Seelenleben, welches die Einwirkung Gottes erfährt, indem es als Allsinn vom All der Dinge erregt wird; und welches ebendaher auch fallen kann, weil es erst noch die Anlage der wahren Menschlichkeit darstellt; das

Christenthum dagegen ist nach seinem allgemeinsten Begriff ein Geistesleben, welches nicht Gott durch die Welt findet, sondern die Welt durch Gott erfaßt, welches nicht aus der Natur in den Geist, sondern aus dem Geist in die Natur übergeht, und sich darum auch als eine Macht über die Natur erweist, welches in der Erlösung das naturmenschliche Leben aus dem Tode wieder lebendig macht, um es in das geistesmenschliche Wesen des Himmels zu verklären.

Man muß durchaus diesen weiteren Gegensatz im Auge behalten, wenn man die volle Bedeutung des ursprünglichen Menschenlebens wie die volle Bedeutung des Christenthums würdigen will. Nur so erkennt man, daß die alte Menschheit ebensowohl die Empfänglichkeit ist für die Einwirkung Gottes, wie sie reizbar ist für die Versuchung der Sünde; und nur so versteht man, daß das Christenthum ebensowohl die Religion der Weltverklärung ist, wie die Religion der Welterlösung; von Haus aus aber die Macht des Geistes über die Natur. *)

Es liegt freilich dem praktischen christlichen Bedürfniß vorzugsweise nahe, den Gegensatz zwischen Adam und Christus im engern Sinne aufzufassen, wie ihn der Apostel Paulus Röm. V, 12—21 bestimmt gezeichnet; — nämlich als den Gegensatz zwischen dem gefallenen Menschen und dem Erlöser, zwischen dem alten Verfall der Menschheit ins Verderben, und der neuen Auferstehung derselben in der Religion der Versöhnung. Nur sollte man ebenso wenig über dem engern Gegensatz den erstern aus dem Auge verlieren, wie dies oft die ältere Theologie gethan, als beide Gegensätze mit einander vermischen, wie dies in der neueren Zeit häufig der Fall ist.

Die alte Welt im engeren Sinne ist die in das Bewußtsein der Endlichkeit verirrte und verlorene, und dadurch von dem Unendlichen, von Gott abgefallene und getrennte Menschheit. Die neue Welt ist die Kirche; die in Christo versöhnte, von dem Bewußtsein Gottes ergriffene, erfüllte, mit Gott vereinte, und dadurch von dem Fluch der Endlichkeit wieder frei gewordene Menschheit. Ein unfreies Weltgefühl, worin das Gottesgefühl nur vorwaltend als Gericht durchscheint: das ist der Fluch der Welt; ein seliges Gottesgefühl, worin das Weltgefühl als Gefühl seines allmächtigen, segnenden Waltens durchscheint, das ist der Friede der Kirche.

Die Religion der alten Welt ist also die Religion des Zwiespalts, der Zerrissenheit in der Welt; die Religion der neuen Welt ist die Religion der Versöhnung.

In diesem Gegensatz liegen folgende Einzelgegensätze beschlossen:

---

*) S. Ullmann, das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen von Freunden und Gegnern. Gotha, Perthes.

1) Dort herrſcht das Gefühl des Zwieſpalts zwiſchen Gott und der Menſchheit; hier das Gefühl der Verſöhnung, der Einigung, der Kindſchaft, des Friedens.

2) Dort iſt der Menſch im Zwieſpalt mit Gott auch mit ſich ſelbſt zerfallen; hier iſt er mit ſich ſelbſt wieder Eins geworden wie mit ſeinem Gott. Jene Getheiltheit ſeines Weſens war der Unglaube, wie er hinüberſpringt in den Aberglauben; die Geſchloſſenheit ſeines Gemüthes iſt der Glaube.

3) Dort mußte dem Menſchen ſein Gottesbild in verſchiedene Gottheiten zerfallen, weil er mit ſich ſelber zerfallen war in ſeinem inneren Weſen; er hatte ſeinen inneren Zwieſpalt in ſeine Gottheit ſelbſt hineingetragen. Hier hat er mit der Urkraft in der Einigung ſeines Weſens auch den Glaubensblick für die Einheit Gottes wieder gefunden.

4) Dort hatte der Zwieſpalt auch die Menſchheit zerriſſen, weil er den Menſchen in ſeiner göttlichen Beziehung, und das Gottesbild im Menſchen zerriſſen hatte; aus dem einheitlichen Gliederbau der Menſchheit war ein Babel, ein Heidenthum geworden; hier hat die Menſchheit ſich in ihrer weſentlichen Einheit wiedergefunden, weil ſie aus Menſchen beſteht, die in dem Einen Gott ſich wiedergefunden haben. Aus der zerriſſenen Menſchenwelt iſt die Kirche geworden: ein geiſtliches Zion, Ein Haus, ja Ein Leib des Herrn.

5) Dort war der Zwieſpalt des Menſchen mit Gott und mit ſich und der Menſchheit endlich auch zum Zwieſpalt mit der Natur geworden; und er ſah in ihr nur vorwalten ein Gebiet feindlicher Mächte, die unter einander kämpften, und ihn bekämpften; hier iſt die Verſöhnung mit Gott auch geworden zur Verſöhnung des Menſchen mit der Natur, und in dem Lichte dieſer Verſöhnung ſieht er auch alle Gegenſätze in der Natur ſelber verſöhnt: den Geiſt und die Materie; die Form und den Inhalt; den Tag und die Nacht, das Leben und den Tod. Die Natur iſt ihm geworden zum Symbol und ſelbſt zum Sakrament des geiſtlichen Lebens.

Der allſeitige Zwieſpalt der alten Welt in ſeiner Conſequenz war der Tod; als Walten Gottes über die Sünde des Menſchen in ſeinem Tode war er das Gericht; als das von dem Menſchen in ſeiner Gottentfremdung mißdeutete, als Feindſchaft auf den Tod gedeutete Gericht war er der Fluch, der immer weiter in Gericht und Tod hineintrieb.

Die Vereinigung des neuen Menſchen mit Gott findet Statt mitten innerhalb des Zwieſpaltes der alten Welt; alſo innerhalb ihres Todes, ihres Gerichtes und Fluchs. Darum erduldet der neue Menſch den Tod, das

Gericht und den Fluch der Welt, und verwandelt dadurch als der lebendig machende Geist den Tod in die Sühne, den Tod des Todes; das Gericht in die Rettung, die Aufhebung des Gerichts; den Fluch in die Gnade, die Verklärung des Fluches zum Segen.

Diese Offenbarung und Erlösung des neuen Menschen hat aber ihren Anfängen nach schon mit dem Fall des ersten Menschen begonnen, und demselben entgegengewirkt; daher sehen wir denn auch in der alten Welt nicht bloß den Zwiespalt, sondern auch die Sehnsucht nach der Versöhnung offenbar werden. Die alte Welt hat einen christologischen Zug, eine Lichtseite.

Die menschliche Natur reagirt schon an und für sich gegen ihren Zwiespalt, und sucht sich selber zu helfen. Diese Selbsthülfe wird offenbar in den falschen Einigungen und in den falschen Scheidungen der alten Welt, d. h. in dem Pantheismus und in dem Dualismus.

Allein immer wieder sieht er sich aus dem Pantheismus in den Dualismus, und durch diesen hindurch in den Polytheismus zurückgeworfen. So aber zurückgeworfen sucht er als Verzweifelnder zwischen seinen Göttern den unbekannten Gott, der ihn erlösen soll.

Die Sehnsucht nach der Erlösung, das ist der tiefste Grundzug der vorchristlichen Welt und des adamitischen Lebens, in welchem die alte Menschheit von der Gnade Gottes ergriffen und geleitet wird, und entgegengeführt wird ihrem Heil. Unter dieser Leitung gewinnt erst die Geschichte der alten Welt ihre bestimmte Gestalt.

Fassen wir nun die alte Zeit in dem Lichte dieser Leitung auf, so erscheint sie als die Geschichte des Falls und der Sehnsucht nach der Versöhnung. Diese Geschichte verläuft in dem Gegensatz des Judenthums und des Heidenthums.

§. 2.

Die vorchristliche Welt in dem Gegensatz des Judenthums und des Heidenthums.

Durch die ganze vorchristliche Zeit zieht sich der Gegensatz einer vorwaltenden Richtung auf Gott und einer vorwaltenden Richtung auf die Welt hindurch. In der ersten Richtung wird die Sehnsucht nach der Erlösung zur Hingebung an das Walten Gottes; dadurch aktiv; zum Glauben. In der letzteren Richtung wird diese Sehnsucht alterirt durch den Hang zur Welt; dadurch passiv; sie wird zur Mythologie. Unter der ersteren Richtung tritt daher auch die positive Offenbarung, die Gottesleitung zum Heil hervor (die Theokratie); die letztere stellt sich als natürliche Entwickelung dar, aus welcher das Heilsbedürfniß hervorgeht.

Zuerst ist dieser Gegensatz in der Urgeschichte der Menschheit vorhanden in vorwaltend fließender Form; dann nimmt er eine bestimmte Gestalt an, in dem Gegensatz des Judenthums und des Heidenthums. Allein dieser Gegensatz ist kein absoluter, sondern ein relativer: das Judenthum hat noch eine Hülle von Heidenthum an sich, das Heidenthum beschließt in sich noch Keime des Glaubens.

Zuerst also fassen wir den Gegensatz des Urglaubens und des Urheidenthums ins Auge.

An der Spitze steht die Vorgeschichte der Menschheit, welche einen übergeschichtlichen Charakter hat, weil der Mensch in ihr in der natürlichen Harmonie mit Gott auftritt. Es ist das paradiesische Leben. Die einzelnen Momente dieses Daseins sind das Hervorgehen aus der Schöpfung; der Genuß des reinen Daseins, die Prüfung.

Mit dem Sündenfall tritt dann der Mensch in die Geschichte ein. Indem er seiner gesetzlichen Entwickelung vorgreifend, sofort mit Gott gleich werden, also seine Geschichte ersparen will, verfällt er einer unabsehbaren Geschichte, der falschen Verwickelung und Entwickelung zum ewigen Verderben.

Der Sündenfall hat zuerst nur das Geistesleben des Menschen in den Tod verschlungen. Dieser innere Tod kann nur allmälig sich Bahn brechen durch das Seelenleben bis in die leibliche Natur und die irdische Harmonie der Welt hinein, und er hat dabei die Gegenwirkung der göttlichen Züchtigungen und der menschlichen Frömmigkeit zu bekämpfen. Dieser allmälige Durchbruch des Todes bezeichnet die Periode der Makrobier.

In der Zeit der Makrobier bildeten die Kinder Gottes, welche dem Zuge der Gegenwirkung gegen die Sünde folgten, einen Gegensatz gegen die Kinder der Menschen, welche dem Zuge der Welt Folge leisteten. Allein dieser Gegensatz wird aufgehoben durch die falsche Vermengung des Himmelreichs und der Welt, und nun entsteht die Periode der Riesen oder eigentlich der Gewaltthäter, der Frevler, in denen das Fleisch herrscht über den Geist. Die Periode des allgemeinen Verderbens; beschlossen durch das Gericht der Sündfluth. Aus dem Taufbad der Sündfluth geht die gereinigte Menschheit mit der Hoffnung auf das Heil, mit dem Aufblick auf das Bundeszeichen des Regenbogens hervor. Und die erste Ordnung der neuen Entwickelung der Menschheit besteht in der bestimmten Unterscheidung der drei Grundrichtungen derselben. In dem Stamme des Sem wird die Richtung auf Gott vorwalten, die Religion; in dem Stamme des Japhet die Richtung auf die Mannichfaltigkeit der Welt, die Kultur; doch nicht ohne Zusammenhang mit der Richtung des Sem; in dem Stamme des Ham aber wird die Richtung des fleischlichen Sinnes den höheren Richtungen der

bevorzugten Stämme unterworfen und dienstbar gemacht. Diese Entfaltung des Völkerlebens bildet die substantielle Grundlage des Heidenthums, wie sie noch beherrscht ist vom Monotheismus (die Völkertafel).

In dem Thurmbau zu Babel macht dann die Menschheit den ohnmächtigen Versuch, jene von Gott verordnete Gliederung der Völker mit ihren Gegensätzen aufzuheben. Sie strebt wieder nach der falschen, unterschiedlosen Einheit, welche zur Zeit der Riesen vor der Sündfluth bestanden hat. Die Riesen der Vorwelt leben wieder auf in den Tyrannen dieser weltgeschichtlichen Urzeit. Allein durch die Ironie des göttlichen Gerichts wird diese falsche Einigung zur Zerstreuung der Völker; die Geister, die Gedanken, die Sprachen verwirren sich, und das Heidenthum in dem Gewirr seiner Widersprüche ist erschienen: die stehende Selbstnegation und Selbstauflösung der alten Welt.

Mit der Entwickelung der Völkertrennung aber entwickelt sich zugleich die Zerfallenheit des religiösen Bewußtseins: der Polytheismus, das Heidenthum im engeren Sinne, und immer mehr wird der ursprüngliche Monotheismus, welcher mit der Einheit Gottes zugleich das Bewußtsein um die Einheit des Menschengeschlechts bewahrt, bedrängt und bedroht.

Dieser Gefahr macht die Berufung des gläubigen Abraham ein Ende. Mit der Berufung des Abraham ist die Rettung der auf's Neue mit dem Verderben bedrohten Welt entschieden. Die erste Welt ist durch die Vermischung der Kinder Gottes und der Kinder der Menschen zu Grunde gegangen; die neue Welt soll durch die temporäre Scheidung zwischen den beiden Richtungen der Kinder einer passiven und der Kinder einer aktiven Religion gerettet bleiben. Daher wird mit der Berufung des Abrahams der Gegensatz zwischen dem Heidenthum und dem Hebräismus, der passiven und der aktiven Religionsweise festgestellt.

Der Grundcharakter dieses Gegensatzes besteht darin, daß die Heiden die Einwirkung Gottes in leidentlicher Weise aufnehmen und darstellen, während der Hebräer sie in aktiver Weise zu seinem Eigenthum und eignen Leben macht durch den Glauben. Daher ist die Religion der Heiden die Religion der dunkelsten Empfindung: die Religion der Sinnbilder, der Träume, der Mythen; die Religion der Hebräer dagegen ist die Religion des klaren Bewußtseins, der Erkenntniß, des Worts. Daher ist ferner die Religion der Heiden die Religion der Vergangenheit, der Erinnerung an das verlorene Paradies, und des Heimwehs nach demselben; die Religion der Hebräer dagegen ist die Religion der Zukunft, der Verheißung und der Hoffnung eines neuen Paradieses, und des Hinstrebens nach demselben. Und damit hängt es denn drittens zusammen, daß die Religion der Heiden geschichtslos bleiben muß, ohne Kraft der Entwickelung, während sich die

Religion der Juden zum geſchichtlichen Erbſegen geſtaltet, der durch eine genealogiſche Folge ſich verbreitet, entfaltet und vollendet.

Allein dieſer Gegenſatz iſt kein abſoluter. Das Heidenthum behält ſeinen ſporadiſchen Monotheismus oder Gottesglauben, das Judenthum behält ſeinen heidniſchen Anhang und Niederſchlag. Der Monotheismus der heidniſchen Welt tritt in ſeiner Größe und Schönheit dem Abraham im Melchiſedek gegenüber, der in ſeiner erhabenen Würde als Repräſentant alles geſchlechtsloſen Gottesglaubens in der Heidenwelt daſteht. Dem Moſes ſtellt er ſich gegenüber in Jethro und Bileam; dem David in dem Könige Hiram; dem Salomo in der Königin von Saba; und vielfach rückt er in die heilige Geſchichte ein: bald durch die Thamar, bald durch die Hure Rahab, bald durch die Moabiterin Ruth, ganz beſonders aber durch den Hiob vertreten. Der altteſtamentliche Glaube bewilligt dieſen Kindern des Melchiſedek eine Stelle in dem Tempel, indem er bei ihm den Vorhof der Heiden anbringt; eine Stelle in dem altteſtamentlichen Kanon, in welchem das Büchlein Ruth und Hiob; Eſther, Jonas und Daniel die Verbindung zwiſchen den frommen Heiden und Hebräern repräſentiren; vor Allem aber in der Verheißung der Propheten, indem dieſe den Meſſias Iſraels als den Heiland aller Völker verherrlichen. Schon in Abraham war dieſe Anſchauung verbreitet mit der Verheißung, daß ſein Samen ein Segen ſein werde für alle Völker, Elias hatte bei ſeiner Verbannung aus Iſrael bei einer heidniſchen Wittwe ſeine Zuflucht gefunden; und Naeman der Syrer hatte den Glauben an den Gott Iſraels bewährt zu einer Zeit, als der größte Theil von Iſrael in den Abfall an das Heidenthum verſunken war.

Denn ſo, wie ſich durch das Heidenthum der goldene Faden des Monotheismus hindurchzieht, ſo zieht ſich auch durch den Hebräismus der dunkle Zug des Heidenthums hindurch. Der erſte Sohn Abrahams iſt Iſmael; ein genialer Sprößling des Vaters, aber zugleich der wilde Sohn der Mutter; ein fabulirender Lacher. Der älteſte Sohn des Iſaak iſt Eſau; ein biederer, aber für die Glaubensverheißung ſtumpfſinniger Mann; der Ahnherr der Idumäer und Herodianer, der die Drohung, ich will meinen Bruder Jakob tödten, endlich doch noch in dem Bethlehemitiſchen Kindermord auszuführen ſucht, und in der Enthauptung Johannes des Täufers und des ältern Jakobus wirklich ausführt. Der älteſte Sohn des Jakob iſt Ruben, dem wegen Blutſchande das Erſtgeburtsrecht entzogen werden mußte; überhaupt aber ſind die Meiſten der Söhne Jakobs nicht wirkliche Iſraeliten, ſondern ein halsſtarriges Volk in der Wüſte, ein Volk des Abfalls; zuletzt des antichriſtlichen Unglaubens, der den Meſſias an's Kreuz ſchlägt. (S. Apoſtelgeſch. VII; Röm. IX; Galat. III, V. 4.)

Dieſes Heidenthum entfaltet ſich im Judenthum zuletzt auf dreifache

Weise. Zuerst im Sadduzäismus, der in der Sehnsucht nach der Einigung mit der heidnischen Welt die Göttlichkeit der Entwicklung des Alten Testaments aufgibt; sodann in dem Pharisäismus, der in seinem fanatischen Abstoß gegen das Heidenthum selbst wieder dem ärgsten Heidenthum, dem Paganismus der Satzungen verfällt, endlich in dem Essäismus, welcher die gesteigerten Satzungen der Pharisäer in sadduzäischer Befreundung mit dem Geiste des Heidenthums, mit Elementen der heidnischen Weltanschauung vermengt.

Unterdessen entfaltet sich in der heidnischen Welt nach ihrer höhern Richtung eine bestimmte Richtung zum Monotheismus hin und zwar in der humanistischen griechisch-römischen Kultur. Der Hellenismus nach seiner bessern Richtung bildet eine Parallele zu der alttestamentlichen abrahamitischen Verheißung, der Romanismus eine Parallele zu dem alttestamentlichen Gesetz.

Allein vorwaltend bleibt im Judenthum die Genossenschaft des Glaubens, welche die Zukunft des Heils verkündigt, wie in der heidnischen Welt die Selbstauflösung des Lebens vorwaltend bleibt, welche dem Heidenthum eigen ist. Auf beiden Seiten aber entwickelt sich immer mehr der Kern der Richtung auf das kommende Heil: die Kinder der Sehnsucht nach der Gerechtigkeit, die Frommen zur Zeit Christi, in denen das neue Paradies, die Erlösung, sich ankündigt.

Das ist die Einheit der alten Welt nach ihrer Schattenseite: sie macht die Zukunft des Welterlösers nöthig, und schlägt ihn bei seiner Erscheinung an's Kreuz.

Das aber ist die Einheit der alten Welt nach ihrer Lichtseite. Sie gebiert den Christus nach seiner menschlichen Natur als den Menschensohn und nimmt ihn auf als den Heiland.

Dabei ist es der Vorzug der Juden, daß das Heil von den Juden kommt. Der Vorzug der Heiden aber besteht darin, daß das von den Juden verschmähte Heil sich zu den Heiden wendet und daß sie es aufnahmen.

§. 3.

Die heidnische Welt vor Christo nach ihren Stadien.

Die heidnische Welt als das Völkerleben in seiner vorwaltend passiven Religiosität bewegt sich in drei Stadien dem Christenthum entgegen. Das erste bildet den Ausgangspunkt: es ist die Geschichte der Mythologie und Mythologieen, der Uranfänge des Völkerlebens in seiner Getheiltheit. Das zweite macht den Mittelpunkt aus: es ist die große Gruppe der Urstaaten oder der Weltculturformen und der Verschmelzung derselben in der großen Folge der Weltmonarchieen, als den Einheitsbildern der alten Welt. Das

dritte Stadium bildet den Zielpunkt: es ist das Reich der griechisch-römischen Kulturwelt mit ihrem Gegensatz, den barbarischen Naturgebieten.

Der Entwicklungsgang des Heidenthums kann als eine Reihe von Perioden betrachtet werden, in denen die Herrlichkeit der heidnischen Kultur in vereinzelten Erscheinungen erblüht und in der Folge der Weltmonarchieen dem Gerichte Gottes verfällt, um durch das Gericht nach seinem reinen Wesensgehalte geläutert zu werden für das Gesammterbe der Menschheit in der Kirche.

Das geschichtliche Ende dieser Entwicklung nämlich zeigt sich darin, daß die heidnische Welt äußerlich zur vollen Herrschaft kommt über ihren Gegensatz, das Judenthum, während sie innerlich und geistig von demselben ergriffen und beherrscht wird; sowohl im bösen, als vielmehr noch im guten Sinne. Ersteres wird offenbar, indem Pilatus auf die Nöthigung der Juden hin Christum kreuzigt; letzteres durch den Heimfall der heidnischen Welt an den Monotheismus des Alten Testaments und an das Christenthum.

Das eigentliche Endziel in diesem Ende besteht aber darin, daß das ungöttliche Wesen in der heidnischen Welt zu Grunde geht, während der Reingehalt ihrer Entwicklung zubereitet wird zum formellen Organ für den Segen des Christenthums; namentlich mit dem dreifachen Vermächtniß des Staats, der Wissenschaft und der Kunst.

§. 4.

Die Mythologie und die Mythologieen.

Der eigentliche Charakter der Mythologie kann nur in dem Verhältniß derselben zur Christologie erkannt werden. Die Mythologie setzt wie die Christologie den Sündenfall voraus. Das Gemeinsame beider ist die vorchristliche Religion. Der Grundzug der vorchristlichen Religion besteht in dem Bewußtsein der ursprünglichen Bestimmung der Menschen, Eins zu sein mit Gott, in dem Gefühl des eingetretenen Zwiespalts und Widerspruchs, und in dem Verlangen nach der Versöhnung oder der Aufhebung des Zwiespalts und der Wiederherstellung der Einigung. Das Gefühl des Zwiespalts mit Gott ist aber zugleich das Gefühl des Zwiespalts zwischen Geist und Fleisch, Poesie und Leben, Symbol und Wirklichkeit, Idealität und Geschichte. Die Christologie nun, als die aktive Religion, geht der Aufhebung dieses Widerspruchs thatsächlich entgegen. Die Mythologie aber, als die passive Religion, vollzieht diese Aufhebung nur scheinbar oder höchstens formell in leidentlicher Weise; d. h. dichtend und träumend einerseits, aber aber auch formbildend andererseits, füllt sie die große Kluft zwischen der Idealität und der Wirklichkeit aus. Diese Ausfüllung vollzieht sie in der un-

bewußten Umbildung des Gegebenen unter dem wechſelſeitigen Einfluß der chriſtologiſchen Idee und des heidniſchen Volksgeiſtes.

Bei dieſer Thätigkeit aber ſchlägt ſie drei verſchiedene Wege ein. Zunächſt nämlich geht ſie aus von der religiöſen Naturanſchauung. In Sonne, Mond und Sternen, in den Elementen und Kräften ſieht ſie die verſchiedenen Erſcheinungsformen der Gottheit, die gottmenſchliche Beziehung, und nicht minder in den Gegenſätzen der Natur den Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen. Aus dieſer Naturſymbolik werden ihr immer mehr verſchiedene vereinzelte Götter und göttliche Mächte; das Element der Naturmythen. Sodann geht die Mythologie aus von der geſchichtlichen Erinnerung: aus den Geiſtern der Ahnen macht ſie göttliche, weltbeherrſchende Mächte, die Genien der Geſtirne, der Erde, der Länder. So entſteht das Element der hiſtoriſchen Mythen. In der Verknüpfung der Geſtirne und der Geiſter kündigt ſich dann aber ſchon der Einfluß der chriſtologiſchen Idee beſtimmter an. Inſofern dann der religiöſe Heide in der Art und Weiſe, wie er in der Verknüpfung von Natur und Geſchichte ſeine eigenen Ideen ſymboliſirt, damit zugleich ſein eigenes Weſen, ſeine volksthümliche geſchichtliche Anlage und Zukunft gegenſtändlich vorausdarſtellt, haben die Mythen ein anthropologiſch-prophetiſches oder ethnologiſches Element. Dieſe Elemente ſtehen aber miteinander unter dem Zug und Einfluß der chriſtologiſchen Idee, welche als der eigentliche Grundtrieb der Entwicklung der Mythe betrachtet werden muß, und überall, wo dieſer chriſtologiſche Gehalt, die Ahnung des Ewigen und ſeiner Offenbarung und Menſchwerdung, beſtimmter hervortritt, da erkennt man ein ideales Element der Mythologie, welches mit dem Namen der philoſophiſchen Mythen iſt bezeichnet worden.

Der ausgebildete Mythus iſt nach ſeiner Lichtſeite Naturmythus, Geſchichtsmythus, prophetiſche Vorausdarſtellung der Volksthümlichkeit, und ideale religiöſe Ahnung zugleich, wenn auch bald mehr das Eine, bald mehr das Andere. Er ſtellt aber nicht die Natur dar, wie ſie an ſich iſt, ſondern die konkrete Naturſphäre des betreffenden Volkes in ihrer menſchlichen und religiöſen Beziehung, und ebenſo nicht die Geſchichte der Ahnen an ſich, ſondern die Offenbarung des Geiſtes in den Ahnen für den Geiſt, und ſo auch nicht das Unweſentliche der Volksthümlichkeit, ſondern ihre eigenthümlichſten Anlagen und Charakterzüge, in alle dem aber ihren beſondern Abſtand und ihre beſondere Beziehung im Verhältniß zu der Offenbarung Gottes und der Zukunft ſeines Chriſtus, zugleich alſo die Weltkunde, Pietät und Kultur des betreffenden Volkes im Lichte ſeiner Religion.

So iſt denn aber auch die Schattenſeite der Mythen eine vierfache: es ſpiegelt ſich in ihnen die Zerfallenheit mit der Natur und die Zerriſſenheit

und Verzerrung ihres Naturbildes; der Abfall von dem geschichtlichen Ursprung, die verworrene und verdunkelte Erinnerung; nicht minder die Selbstverwirrung und Getheiltheit des menschlichen Bewußtseins, und in alle dem der Verfall der Religion, die Ohnmacht und Verzerrung ihres idealen Gehalts.

Die christologische Idee ist die Voraussetzung aller Mythen. Je höher und edler nun der Mythus ausgebildet ist, desto reiner tritt das Sinnbild der christologischen Idee in ihm hervor; je tiefer er steht, desto traumartiger und verzerrter schattet sich dasselbe in ihm ab. Oder vielmehr noch umgekehrt: nach der Durchsichtigkeit des Mythus für die christologische Idee hat man seinen höhern Werth oder tiefern Verfall zu bestimmen. Diese Grundgedanken der Mythologie erschließen sich in folgenden Bestimmungen:

1) Das Heidenthum hat seinen ersten einheitlichen Ausgangspunkt in der Urreligion und Urtradition, wie sie sich durch die Sünde verdunkelt haben und wie sie fortwährend wieder vom Licht der religiösen Idee beschienen werden. Dieser Ausgangspunkt ist eine Verknüpfung des Sonnen-, Mond- und Sterndienstes mit dem Heroen-, Ahnen- und Genien-Kultus, welcher ursprünglich eine Symbolik der sich offenbarenden Gottheit sein will, dann aber in eine Idololatrie versinkt, in welcher sich das ganze religiöse und sittliche Verderben des Heidenthums abspiegelt, während der Bildungstrieb edler Völker diese Formen wieder zu vergeistigen und in ideale Gestalten umzubilden sucht.

2) Jener geschichtliche Ausgangspunkt der Mythologie wird aber überall ergänzt durch die Grundlage des religiösen Bewußtseins in der besonderen Weltanschauung, wie sie sich bei jedem Volke neu und anders gestaltet. Jedes Volk bildet sich den allgemeinen Urbestand seiner Mythologie nach dem ihm innewohnenden Geistesleben um und prägt sich mit allen seinen Eigenthümlichkeiten in diesem Gebilde ab. So viele Heidenthümer oder heidnische Volksthümlichkeiten es gibt, so viele besondere Mythologieen müssen sich entfalten als die religiöse Seite dieser heidnischen Lebensbilder. Diese Mythologieen aber werden in derselben Weise mit einander einerseits zerfallen, andererseits vermengt und verwickelt sein, wie das Heidenthum selbst in einem Zerfall der Völker besteht, welcher sich durch falsche Einigungen oder durch Vermengungen wieder polarisch ergänzt. Daher ist eben sowohl die Theorie von der rein lokalen, wie von der rein universellen Entstehung der Mythen zu verwerfen.

3) Alle Mythologieen stellen einen spezifischen Gegensatz dar gegen die Entwicklung der heiligen Geschichte des Glaubens als Gebilde der passiven Religion. Sie repräsentiren eben sowohl die Abwendung von Christo, wie

die Hinwendung zu ihm, wie ſich beide bei den betreffenden Völkern geſtalten. Die Mythologieen haben ihre Lichtſeite, wie ihre Schattenſeite.

Nach ihrer Lichtſeite bezeichnet die Mythologie den Zuſammenhang des betreffenden heidniſchen Volkes mit der Urmenſchheit durch den Beſitz und die Verarbeitung von Elementen der Urtradition; ſein gebrochenes Ringen und Sehnen nach der Erfaſſung und Darſtellung ſeiner chriſtologiſch beſtimmten Lebensſubſtanz und Natur, ſein Ahnen und unbeſtimmtes Erwarten der Zukunft Chriſti, d. h. alſo: ſeine chriſtologiſche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Nach ihrer Schattenſeite dagegen ſpiegelt die Mythologie das Verderben des betreffenden Volkes ab, vor Allem die beſondere Geſtaltung, welche der Sündenfall angenommen hat in dem Falle ſeiner Urahnen, ſodann ſeine geſchichtlichen Verderbniſſe, endlich ſeine Neigung, ſeinen Gottesdienſt im Hang des Todes immer mehr in einen Dämonendienſt zu verwandeln.

4) Die mythiſchen Syſteme der Völker erſchließen ſich in einer beſtimmten Stufenfolge und bewegen ſich durch dieſe von ihrem tiefſten Urſprunge in der hiſtoriſchen und ſubſtantiellen Urreligion ihrer Erfüllung, d. h. ihrer Auflöſung und Aufhebung in der Chriſtologie entgegen. Die erſte Stufe bezeichnet die Anfänge des Heiden in der Mythologie: die dunkle gährende Entfaltung ſeines religiöſen Bewußtſeins, ſeine eigenen titaniſchen Kämpfe bei ſeinem Erwachen aus dem rohen Naturzuſtande zu höherem Leben, ſowie das Bild der Gährung ſeiner werdenden Welt. Dieſe Stufe iſt die Geneſis der Heiden; ihre Beſtandtheile: die Theogonie, die Hamartogenie und Heilsprophetie, die Kosmogonie. Die zweite Stufe bezeichnet die Kultur des heidniſchen Volks im religiöſen Lichte: ſeine herrſchende, feſtſtehende Götterwelt, ſeine volksthümlichen Grundlagen und Aufgaben, ſeine eingefriedigte Kulturwelt. Auf der dritten Stufe verwickelt ſich die Einzelmythologie mit der allgemeinen Religion: es iſt die Stufe der Religionsreinigung, der Religionsmengerei und der allegoriſchen Religionsdeutung, und ſie verläuft ſich in die Aufhebung der Religion, die zuerſt vorzugsweiſe eine Auflöſung derſelben iſt, zuletzt ihre Verklärung.

5) Da ſich in den einzelnen Mythologieen die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Völker nach ihrer chriſtologiſchen Beziehung abſpiegeln, ſo müſſen die mythologiſchen Syſteme eine organiſche Gruppe bilden, in welcher das Abbild der erfüllten Kirche Chriſti ſelber zum Vorſcheine kommt. Denn ſo wie die Völker in ihrem organiſchen Bezuge, wie er in ihrer Abkehr von Gott ſich als falſches Einheitsſtreben kundgibt, die große Babel bilden, ſo ſind ſie in ihrer organiſchen Einigung gedacht, nach Abzug der Sünde oder in der Wiedergeburt des Reiches Gottes, der Leib Chriſti in der einheitlich gegliederten Menſchheit, die erfüllte Kirche. Mithin müſſen die Mytholo-

gieen nach ihrer Lichtſeite das dunkle Spiegelbild dieſer erfüllten Kirche darſtellen. In den einzelnen Mythologieen kündigen ſich die einzelnen volksthümlichen Charismen an, mit denen die Völker in der Kirche zur Erſcheinung kommen ſollen. In der Totalität der Mythologie aber tritt uns eben darum das Bild der charismatiſchen Fülle und Einheit des chriſtlichen Völkerlebens in der Kirche entgegen.

Die Mythologieen der Heiden theilen ſich unter dieſem Geſichtspunkte nach ihrer Beziehung auf den Gottmenſchen in vier Hauptgruppen. In der erſten Gruppe treten diejenigen Mythologieen auf, welche ſich als Vorausdarſtellungen des gottmenſchlichen oder menſchwerdenden Gottes zu erkennen geben, mithin auch als Syſteme der vorwaltenden göttlichen Autorität in der kirchlichen Gemeinſchaft: dahin gehören die indiſche, die chineſiſche, die perſiſche, die vorderaſiatiſche und die ägyptiſche Mythologie. Den Gegenſatz zu dieſer Gruppe bilden diejenigen mythologiſchen Syſteme, welche vorzugsweiſe eine Vorausdarſtellung des gottmenſchlichen Menſchenlebens enthalten; daher ſie auch als Syſtem der vorwaltenden menſchlichen Freiheit in der kirchlichen Gemeinſchaft zu betrachten ſind. Hierher ſtellen ſich die ſkandinaviſch-germaniſche und die keltiſche Mythologie. Eine vermittelnde Einigung zwiſchen dieſem Gegenſatz bildet die dritte Gruppe, die Syſteme der Vorausdarſtellung des werdenden Gottmenſchen und ſomit auch der kirchlichen Organiſation: die griechiſche und die römiſche Mythologie. Man kann daher auch dieſe Mythologie als den eigentlichen Mittelpunkt des mythologiſchen Weſens betrachten, als ein Princip, welches ſich einerſeits in die orientaliſchen, andererſeits in die occidentaliſchen Syſteme verzweigt. An dieſe ſchließt ſich dann endlich die vierte Gruppe an, welche die gottmenſchliche Natur- und Kreaturwelt in ſymboliſcher Vorausdarſtellung abſpiegelt: die Syſteme der ſlaviſchen Mythologie, um welche ſich die untergeordneten Syſteme der heidniſchen Völker, z. B. das finniſche und andere, herumlagern, in denen vorzugsweiſe die Symbolik der gottmenſchlichen und göttlichmenſchlichen Zeichen und Werkzeuge und Wunder und Kräfte zum Vorſchein kommt. Die Religion der Indier ſymboliſirt vorzugsweiſe den in die Welt eingehenden menſchwerdenden Gott, und zwar nach dem Gegenſatz ſeiner Erniedrigung und Verherrlichung. In dem Brahmanismus ſchattet ſich das Eingehen Gottes in die Welt bis zu ſeinem ſcheinbaren Untergehen in derſelben, in dem Buddhismus die triumphirende Erhebung Gottes über die Welt, welche die Welt zum verſchwindenden Schattenbilde herabſetzt, in mythiſcher Geſtaltung ab. Dies iſt alſo vorzugsweiſe die Symbolik der Offenbarung und der Buddhismus insbeſondere die Symbolik der religiöſen Entſagung, der Religion im engern Sinne, weshalb er auch als das verbreitetſte unter allen religiöſen Syſtemen erſcheint. Die Religion der Chi-

neſen gibt den indiſchen Ideen in ihrer naturaliſtiſchen Geſtaltloſigkeit eine beſtimmtere, ethiſche Form. Sie verſinnlicht das Eingehen Gottes in die menſchliche Geſellſchaft in ſeiner Staaten bildenden Autorität. Hier iſt der Staat als Autoritätsſtaat, als Patriarchalismus ſelber die Religion. Somit zeigt ſich hier die Symbolik der göttlichen Reichsſtiftung, des konkreten Geſetzes oder der Ordnung. Die perſiſche Religion bezieht ſich auf den Gegenſatz zwiſchen der göttlichen Natur und Stiftung und dem ungöttlichen Weſen und ſeinem zerſtörenden Walten in der Welt. Sie ſtellt das Walten Gottes über den Abfall der Geiſter in der Welt, den Kampf und Sieg dieſes Waltens in mythiſchen Zügen dar, und bildet in dieſer Geſtalt vorzugsweiſe die Symbolik der heiligen Geſchichte, daher hier auch die Symbole von Jehova und Satan und die Symbolik der Kämpfe des Reiches Gottes beſonders deutlich hervortreten. In den vorderaſiatiſchen Mythen ſchattet ſich das Eingehen Gottes in das individuelle Menſchenleben, mithin das göttliche Leben deutlich ab, namentlich das Schickſal; der Herrſcher, der König, die Liebe oder das Geſchlechtsleben; ihr Ausgangspunkt iſt das göttliche Opfer. An dieſen Ausgangspunkt, an das Opfer, knüpft ſich die ägyptiſche Mythologie an. Daher läßt die Sage das eigentliche Symbol des lebenverjüngenden Opfers, den Phönix, aus Arabien nach Aegypten fliegen. Und man könnte dabei annehmen, daß er ſeinen Flug über Phönizien genommen, welches von ihm den Namen tragen ſoll. Die Mythologie der Aegypter iſt die Symbolik des göttlichen Todes und damit zugleich die Symbolik des Jenſeits, der Vergeltung und des neuen Lebens in dem Todtenreich. Da die griechiſche Mythologie den ägyptiſchen Grundgedanken fortbildet, ſo ſchließen ſich die Mythologieen des werdenden Gottmenſchen an die Gruppe, welche den menſchwerdenden Gott darſtellt, unmittelbar an. In der griechiſchen Mythologie tritt der Gedanke der Verklärung des Diesſeits durch das in der göttlichen Individualität erſcheinende gottmenſchliche Heroenleben zuerſt in deutlichen Zügen hervor. Sie iſt die mythiſche Symbolik des ſtreitenden und ſiegenden Gottmenſchen und des durch ſeine Siege verklärten Diesſeits und Jenſeits. Indem ſie aber das gottmenſchliche Leben in ſeinen verſchiedenen Grundformen ſinnbildlich aufführt, wird ſie zugleich zu einer Symbolik der Auserwählten, der chriſtlichen Schule.

Die römiſche Mythologie ſteht auf derſelben Baſis der Vorausſetzung der individuellen Perſönlichkeit nach ihrer göttlichen Abkunft und Kraft. Während aber die griechiſche Mythologie, von dieſer Vorausſetzung ausgehend, in Schattenbildern zeigt, wie ſich das Leben des ſiegreichen Gottmenſchen zum Lebenskreiſe der Auserwählten erſchließt, wie es eine hohe Schule oder Akademie des höhern Lebens bildet, ſo zeigt die römiſche My-

thologie, wie ſich daſſelbe Leben entfaltet in der göttlich-menſchlichen Gemeinſchaft des religiöſen, kirchlich geweihten Staates. Nirgends aber erſcheint uns die menſchliche Individualität, das menſchliche Weſen und die menſchliche Freiheit ſo ſtark betont, als in der ſkandinaviſch-germaniſchen und in der keltiſchen Mythologie. Das Verhältniß derſelben ſcheint nun ein ganz ähnliches zu ſein, wie es zwiſchen der griechiſchen und der römiſchen Mythologie obwaltet. Die germaniſche Mythologie ſpiegelt vorzugsweiſe das menſchliche Gemüth nach ſeinen verſchiedenen Zügen und Geſtaltungen ab; die Gemeine der auserwählten Individualitäten, Gaben und Kräfte, die ideale Gemeine. Dagegen tritt in der keltiſchen Mythologie die Organiſation der menſchlichen Gaben und die bewußte Pflege der menſchlichen Begeiſterung, Luſt und Todesverachtung beſtimmter hervor. Die ſlaviſche Mythologie endlich richtet ihr Hauptaugenmerk auf die Gegenſätze der Welt und ſucht dieſelben ſymboliſch im Lichte des Geiſtes als das vielgetheilte Kundwerden des Einen göttlichen Waltens zu begreifen. Damit bildet ſie den Uebergang zu der untergeordneten Mythologie der göttlichen Phänomene und Kräfte. Die weitere Ausführung dieſer Skizze bleibt den hiſtoriſchen Momenten vorbehalten, in denen die einzelnen Mythologieen in den Geſichtskreis der Kirche treten.

Die Mythologieen bilden mit einander den hiſtoriſchen Grund und den Ausgangspunkt für die Entwicklung des Volkslebens. Sie ſind nach ihrer Schattenſeite die tragiſchen Prophetieen von dem künftigen Untergange des Heidenthums und der heidniſchen Weltgeſtalt der Völker, nach ihrer Lichtſeite die Ahnungsbilder von ihrer künftigen Erlöſung.

§. 5.

Die Urſtaaten, oder die einzelnen Weltkulturen und die Weltmonarchieen als die Herde der Läuterung und Einigung für dieſelben.

Die älteſte Kultur beginnt mit der Bildung von Prieſterſtaaten. In den Prieſterfürſten geht der vorherige Naturpatriarchalismus in einen geiſtigen, bildungskräftigen Patriarchalismus über. Die prieſterliche Wirkſamkeit umfaßt die verſchiedenen Urelemente der Kultur und zwar in den Gegenſätzen Himmelskunde und Welteroberung, Poeſie und Geſetzgebung, Kultus und Kultur im engern Sinne. Die frühſte Wiſſenſchaft iſt die Himmelskunde. Sie iſt aber der Leitſtern für den praktiſchen Zweck der Welteroberung, der Zeitbeſtimmung, der Ortsbeſtimmung, der Wanderungen, der Schifffahrt und der Kriege. Die frühſte Sprache der Bildung und Litteratur iſt die Poeſie: ihr praktiſcher Geſichtspunkt aber iſt die heilige Geſchichte und Geſetzgebung. Der frühſte Kultus endlich iſt der Opferdienſt und Tempelbau; von ihm beherrſcht entwickelt ſich die Kultur im en-

gern Sinne: der Anbau der menschlichen Erde, der Bau der menschlichen Wohnungen, die Gründung der bürgerlichen Ordnung.

Der erste bekannte Kulturheerd lag in den Hochebenen des mittleren Asiens. In diesen Regionen des heiteren Himmels und der feierlich großen Natur bildete sich die gemeinsame Grundlage der mythischen Kulturen aus: ein Sonnen- und Gestirndienst, welcher einerseits noch gehalten war durch die Idee des Urwesens, aus welchem die himmlische Welt emanirte, und welcher andererseits vergeistigt wurde durch den Kultus der Geister der Ahnen, die man mit den Gestirnen in Verbindung setzte, und als deren Nachbilder die Priester auf Erden erschienen, um dem himmlischen Reich das irdische Reich in der Theokratie nachzubilden.

Auf dieses Centrum beziehen sich die vorderasiatischen und europäischen Stämme, indem sie mit ihren geistigen Erinnerungen auf den Osten zurückweisen; die Inder auf den Norden; die Chinesen auf den Westen; die Altbaktrer oder das Zendvolk, die östlichen Iranier auf den Süden. *) Indem nun die Träger jener beginnenden Urkultur von jenem Centrum in verschiedener Richtung ausziehen, und sich in den Gegenden, welche ihrer Individualität entsprechen, niederlassen, bilden sich die verschiedenen Kulturkreise, deren Entwickelung den eigentlichsten Gehalt der Geschichte der vorchristlichen Welt bildet. Zwei Stämme, welche der gemeinsame Name die Arier umfaßt, wohnten in den Quellgebieten des Orus und Jaxartes. Sie wanderten aus, und trennten sich auf der Wanderung; der eine Theil wandte sich westwärts und bildete einen Priesterstaat in den Niederungen des Orus und Jaxartes. Der andere Theil wandte sich südwärts und zog durch das westliche Kabulistan und Afghanistan, insbesondere durch das Kaschmirthal nach dem heutigen Indien. So bildete sich der Gegensatz zwischen der baktrischen und der indischen Kultur. Das eine Volk ist das Zendvolk; seine heiligen Bücher sind die Zendavesta; sein Religions- und Staatsstifter ist Zarathustra oder Zoroaster; das andere ist das Sanskritvolk; seine heiligen Bücher sind die Wedas; sein Religions- und Staatsbildner heißt Menu.

Die Kultur der Baktrer ist auf die Meder und die Perser, theilweise auch auf die Altassyrer übergegangen. Wahrscheinlich auch auf die Kelten, Germanen und Slaven. — Die Kultur der Inder hat ihre Ausstrahlungen namentlich über die Araber, die Griechen und Chinesen verbreitet, und die ursprünglichen Kulturanlagen derselben modificirt. Wie die Baktrer von dem Orus und Jaxartes geleitet wurden, so die Inder namentlich von dem kleinen Sarasvati und dem großen Gangesstrom.

---

*) S. Dittmar, die Geschichte der Welt I. Band, S. 78.

In ähnlicher Weise gehen die Kulturen der Aethioper und der Chineſen von Hochaſien in entgegengeſetzten Richtungen aus. Die kuſchitiſchen Prieſter und Kriegerſtämme, welche den alten Prieſterſtaat von Meroe gründeten, kamen vom Nordufer des perſiſchen Meerbuſens, vielleicht urſprünglich von den Ufern des Araxes, nachdem ſich ihr Volk bis nach Indien hinaus verbreitet hatte. Ihr heiliger Kulturſtrom wurde der Nil. Man ſtreitet jedoch darüber, ob ſich die dieſen Koloniſten eigenthümliche Kultur von den Aethiopen über Aegypten oder umgekehrt verbreitet habe. *) Die aethiopiſch-ägyptiſche Kultur zeigt eine ebenſo große urſprüngliche Verwandtſchaft mit der indiſchen, als ſie von dieſer wieder in entgegengeſetzter Richtung ſich entfaltet und unterſchieden hat. Wie ſehr unterſcheidet ſich das ägyptiſche Myſterienweſen und die Hieroglyphen-Schrift wie die hieratiſche Schrift der Tempelurkunden und wiſſenſchaftlichen Werke von der heiligen Literatur der Inder.

Von Aethiopien und Aegypten aus verbreitet ſich die Weltanſchauung dieſer Prieſterſtaaten nach Nubien, und nach der libyſchen Wüſte. Ebenſo wirkt ſie ein auf die Anfänge der griechiſchen und römiſchen Kultur. Eine beſondere Verwandtſchaft mit der ägyptiſchen aber hat die etruskiſche Kultur.

Die Stifter des Chineſiſchen Reichs ſind von dem weſtlichen Gebirge Kuenlun her in das Land eingewandert. In der erſten Dynaſtie tritt der mythiſche Fohi auf, dem die Chineſen ihre Buchſtabenſchrift verdanken. Die chineſiſche Bildung wird zuerſt modificirt durch die Einwanderung der Dynaſtie der Tſchinnung und Wuwang 1122 vor Chriſtus aus dem Weſten. Sie erhält ihre nationale Feſtſtellung durch die Staatsreligion des Konfutſee († 477 v. Chr.). In religiöſer Beziehung erhält ſie wieder eine idealiſtiſche Richtung durch die Religion des Buddha oder des Fo in China, welche ſich über die ganze öſtliche Welt, über die Mongolei, über Tibet, Korea, Birma und Japan verbreitet hat. Dieſer ganze Kulturkreis ſtellt ſich dar in dem Gegenſatz einer idealiſtiſchen, mönchiſchen Religion und realiſtiſchen Staats- und Volksrichtung, welche da und dort zur Vollziehung des Dualismus in einem zwiefachen Volksoberhaupt, einem geiſtlichen und weltlichen geführt hat. Der Zug der Chineſen folgte dem gelben und blauen Fluß; ihre heiligen Bücher ſind die Kings.

Wie in den Kulturen der Baktrer und der Hindus der Geſtirnkultus den Geiſterkultus überwiegt, ſo überwiegt in den Kulturen der Chineſen und der Aegypter der Ahnen- oder Geiſterkultus den Geſtirndienſt. Und doch bildet ſich auch dieſer gemeinſame Zug zu einem ſtarken Gegenſatz aus. Der Chineſe ladet in heiterer Weiſe die Geiſter der Ahnen zu ſeinen Feſt-

*) S. d. a. W. S. 125.

mahlen ein; der Aegypter steigt mit düsterem Ernst zu ihnen in das Todtenreich in seinen Entsagungen hinab.

Die chaldäische oder altbabylonische Kultur scheint zu verschieden von der äthiopischen, als daß sie von dieser abgeleitet werden dürfte; wenn man nicht etwa in dem Baalsdienst des Nimrod eine ähnliche Reaction gegen den ägyptischen Todtendienst finden will, wie sie in entgegengesetzter Richtung der Buddhismus gegen den Brahmaismus darstellt (Nimrod nämlich bedeutet Empörer). Unter dieser Voraussetzung wäre der religiöse Enthusiasmus, mit welchem die babylonische Kultur der Lebenslust huldigt, allerdings leicht zu begreifen. Es wäre eine Reaction gegen die Melancholie des ägyptischen Todtendienstes. Daher konnte hier auch der Gestirndienst sich besonders zur Nativitätsstellung ausbilden. Die heiligen Flüsse dieses Kulturheerdes sind der Euphrat und Tigris. Die babylonische oder chaldäische Denkweise siegte in Altassyrien über die persische. Sie verbreitete sich wahrscheinlich auch nach Kleinasien einerseits, wie andererseits nach Syrien und Palästina.

In der phönizischen Kultur aber geht der babylonische Welt- und Lebensgenuß in Thätigkeit über, in die alterthümliche Industrie- und Handelskultur. Die phönizische Kultur macht den Ozean selbst zu ihrem heiligen Fluß; sie verbreitete sich über die griechischen Inseln des Mittelmeers, über Sizilien und Spanien, und kam in Karthago zu einer neuen modifizirten welthistorischen Erscheinung.

Den letzten Gegensatz der Kulturbildung in der Geschichte der alten Welt machen die griechische und die römische Kultur. Denn wenn auch diese Kultursphären ihre Einwirkung von Außen erhalten haben; so stehen sie doch viel zu eigenthümlich da, als daß man umhin könnte, originale Bildungen in ihnen zu erkennen.

Noch ein besonders räthselhafter Kulturheerd tritt aus der Vorgeschichte Amerika's in den Kulturdenkmalen von Südamerika zu Tage.

Was nun das Verhältniß dieser Kulturkreise zu den Weltmonarchieen betrifft, so hatten die letzteren die Aufgabe, dieselben zu richten, zu läutern und sodann in mehr oder minder großem Umfang zum Gemeingut der Menschheit zu machen. Jede Weltmonarchie hat in dieser Beziehung Großes geleistet. Von den verschiedenen Kulturen der alten Zeit sind nur die indische und die chinesische größtentheils außerhalb dieses Prozesses geblieben. Die meisten sind zum Gemeingut der Menschheit geworden. Sie sind aber dadurch zum Gemeingut der Menschheit geworden, daß sie zuerst in ihrer partikularen Erscheinung durch die auf einander folgenden Weltmonarchien zertrümmert wurden. Als zertrümmerte Lebensgestalten wurden sie zum Lebensstoff der Menschheit herabgesetzt. Daher sind die Ruinen der alten Welt einerseits Zeichen des Aufgangs einer höheren Weltkultur,

wie ſie andererſeits als rieſige Grabmäler begrabene Kulturwelten bezeichnen. Der alten Kulturwelt tritt die Barbarei überall gegenüber. Der Begriff der Barbarei iſt ein mehrfacher. Zunächſt nennen alle Bildungsvölker der alten Welt die gegenüberſtehenden Völker Barbaren. Das eine Volk iſt dem anderen durchweg ein Barbarenvolk. Dann aber bezeichnet dieſer Ausdruck im beſtimmteren Sinne das ungeſchichtliche Verhalten der roheren Völker, welche keinen Beitrag zur Entwickelung der Menſchheit liefern. Endlich aber iſt es die Schlußkultur der alten Welt, die griechiſch-römiſche, welche alle, die nicht zu dieſem Kreiſe gehören, als Barbaren richtet. Für den Iſraeliten fiel der Begriff des Barbaren mit dem des Heiden zuſammen. Vielleicht dürfte man annehmen, daß auf jede Kultursphäre eine beſondere Barbarei komme. Denn es ſtellt ſich nach der Natur der Dinge jeder höheren Volksrichtung der Schatten gemeinerer Volksrichtungen, welche mit jener durch das Band der gemeinſamen Lebensſubſtanz verknüpft ſind, gegenüber. *)

Die Kultur iſt ſchon nach ihrem erſten Grundtrieb ein Beſtreben, die Völker nach ihrer Eigenthümlichkeit zu geſtalten und mit einander zu verbinden. Daher mußten die einzelnen Volkskulturen nach ihrem reinen Gehalt nothwendig zum Gemeingut der Völker gemacht werden. Dieſe Beſtimmung derſelben wurde durch die Weltmonarchieen verwirklicht.

Das Buch Daniel, welches der prophetiſchen Darſtellung des Königreichs Chriſti nach ſeinem Gegenſatz zu den Reichen der Welt gewidmet iſt, hat die Entwickelung des heidniſchen Weltlebens in der Folge der vier großen Weltmonarchieen dargeſtellt.

Und zwar hat es ebenſowohl die Lichtſeite, wie die Schattenſeite dieſer Weltmonarchieen gezeichnet.

Die Lichtſeite nämlich in dem Monarchieenbilde im II. Kapitel. Die Merkmale der Lichtſeite ſind folgende. Erſtlich ſtellen die vier Monarchieen hier eine einheitliche Compoſition dar, eine harmoniſche Erſcheinung; zweitens erſcheinen ſie in dieſer Einheit als ein erhabenes Menſchenbild; drittens iſt das Bild faſt ganz von gediegenem Metall, ausgenommen eine Beimiſchung von Thon in den Zehen und Füßen, worauf es ruht, zum Theil von edlem Metall, das Haupt von Gold. Sodann iſt endlich das Bild das eigentliche Höhezeichen der niedern Welt ſo lange, bis der wunder-

*) Hierher gehören die Werke: Keith, die Erfüllung des prophetiſchen Schriftworts; Layard, Bericht über die Ausgrabungen zu Niniveh; Baur, Niniveh und Perſepolis; Dennis, Städte und Begräbnißplätze Etruriens; Charles Fellows, ein Ausflug nach Kleinaſien, und Entdeckungen in Lycien; Bunſen, Lepſius und Andere über Aegypten u. ſ. w.

bare Stein vom Berge herabrollt und das Bild zermalmt und zu einem hohen Berge wird, der die ganze Welt erfüllt. Das erste Reich, das babyloniſche, hat den Vorzug der abſoluten Herrſchermacht, welche die Völker verknüpft, Menſchenwelt und Natur vereinigt und ſo mit dem höchſten Erſcheinungsglanz die Grundlagen einer einheitlichen Kulturwelt bildet. Das zweite Reich iſt zweigetheilt in ſeinen Armen als mediſch-perſiſches Reich, aber einheitlich in ſeiner Grundgeſtalt, welche die menſchliche Bruſt repräſentirt: die Bruſt bezeichnet ſein menſchliches Gefühl, das Silber ſeinen Ruhmesklang und Erſcheinungsglanz. Das dritte Reich erſcheint als ein ehernes in der mazedoniſchen Waffenmacht; ſeine eigentliche Beſtimmung aber liegt darin, daß es über alle Lande herrſcht und ſie aufnimmt in den Ring der Weltkultur. Die Zweigetheiltheit der Lenden, in die es ausläuft, ſcheint die Theilung des mazedoniſchen Weltreichs anzudeuten. Das römiſche Reich endlich iſt das eiſerne, ſeine Beſtimmung iſt vorzugsweiſe, die alte Welt zu zermalmen, um für die neue Raum zu machen. Wenn es in zwei ſtarke Schenkel getheilt erſcheint, ſo iſt damit vielleicht der Gegenſatz zwiſchen Republik und Monarchie bezeichnet, worin es ſeine Bewegung darſtellt. Zuletzt läuft es in ſeinen Füßen in neuere Weltmonarchienbildungen aus, in denen das Eiſen mit Thon gemengt iſt und in dieſer Miſchung ſeinen Halt verliert. Man faßt aber das ganze Monarchienbild nicht richtig, wenn man ſeine Einheit nicht feſthält. Nach dieſem Grundgedanken dauert das Kulturvermächtniß des erſten Reichs in dem zweiten fort und ſo weiter; es iſt im Grunde eine Herrſchaft der menſchlichen Kultur, welche ſich durch die Zeiten erſtreckt.

Die Schattenſeite der Weltmonarchien ſtellt ſodann das prophetiſche Buch in den vier Thierbildern dar im VII. Kapitel. Zuerſt erblicken wir die Schattenſeite in den Thiergeſtalten. Das Menſchenbild war im Grunde nur ein Schattenbild der wahren Humanität, welche allein das Königreich Chriſti bringt; die Thiere ſind wirklich; ſie ſind urſprünglich reißende Thiere, ihre leidenſchaftliche Natur thatſächlich beurkundend, wenn ſie auch in dem erſten dreſſirt werden, das auf die Füße geſtellt wird wie ein Menſch, und dem ein menſchliches Herz gegeben wird. Das Menſchenbild war von einer unſichtbaren Bildnerhand hingeſtellt; die Thiere ſteigen aus dem großen Meere des Völkerlebens unter dem Sturme der Erdwinde, der irdiſchen Weltgeiſter empor. Das Menſchenbild war eine harmoniſche Einheit; die Thiere dagegen ſind getheilte Ausgeburten des ſtürmenden Meeres. Jedes Thier hat Attribute der Geiſtigkeit an ſich; aber jedes auch Attribute der Monſtroſität, und das letztere iſt gar in ſeiner Grundgeſtalt ein eigentliches zerſtörendes Monſtrum. Die civiliſirte Menſchlichkeit, welche in dem

ersteren hervorbrach, ist in dem letzteren zur gottesfeindlichen lästernden Menschenart geworden.

§. 6.

Die griechisch-römische Kulturwelt mit ihrem Gegensatz in den barbarischen Weltgebieten.

Die Griechen hatten die Aufgabe, die Segnungen der heidnischen Kulturwelt in ihrem Bewußtsein zu sammeln und zu reproduciren, und so die Herrlichkeit der alten Welt zur vollen Reife zu bringen. Den Römern dagegen war die Aufgabe bestimmt, das Selbstgericht der Welt über ihre alte Herrlichkeit zu vollziehen; ihr Scheinglück zu zerstören; ihre Sehnsucht nach einem überirdischen Heil zur Reife zu bringen, ihre Bildungsschätze zum Dienst des Christenthums zu sammeln; ihre Bildungsformen zum Gefäß für den Gehalt desselben zu entleeren, ihre Bildungswege für seine Ausbreitung zu vollenden.

Die Entwickelung des Hellenenthums bildet die besonderste Parallele des Heidenthums zu der Entwickelung des Judenthums. Dasselbe Gericht aber, welches Babylon zu vollziehen hatte über die alte jüdische Herrlichkeit, wurde von Rom vollzogen über die alte Herrlichkeit der hellenisch gewordenen Welt.

Der bezeichnete Parallelismus tritt uns überall entgegen, wenn wir Griechenland mit Palästina; den griechischen Volkscharakter mit dem hebräischen; die griechische und hebräische Sprache, die Begründung des beiderseitigen Volkslebens; die beiderseitige Heroenzeit, die terrestrische Beschränktheit und große Ausbreitung beider Völker; die Religionssysteme, die Grundgedanken ihrer Bildung, nämlich die griechische Idealität und die hebräische Heiligkeit; die Hauptmomente ihrer Geschichte, ihr nationales Ende; ihre geistige universelle Fortdauer, und die Grundzüge ihrer Literaturen mit einander vergleichen. Griechenland und Palästina sehen einander ähnlich als concentrirte, engbegränzte, höchst eigenthümliche Länder. Beide vermitteln den Uebergang zwischen der östlichen und der westlichen alten Welt. Beide erfreuen sich eines herrlichen warmen Klima's, in der Mitte zwischen der gemäßigten und heißen Zone, und sind daher ein Heimathland der edelsten Früchte. Beide vereinigen in sich einen großen Reichthum von terrestrischen Gegensätzen: mithin von Natur-Schönheit und Lebensfülle; Beide sind mit ihrem heiteren Himmel und ihrer schönen und feierlichen Erde in hohem Maße Spiegelbilder der von ihnen bewohnten Völker geworden.

Und doch stellen sie in ihrer Verschiedenheit zugleich den reinsten

Gegensatz dar. Palästina ist in seiner Isolirtheit, in seiner feierlichen Einsamkeit, durch den Libanon, die Wüste, eine wenig schiffbare Meeresküste, und fremde Seeanwohner, die Philistäer und Phönizier, begränzt, das abgesonderte, das heilige Land. Griechenland ist ein durchaus für die Welt offenstehendes Land; zwischen zwei schönen Meeren streckt es sich wie eine große Halbinsel sehnsüchtig dem Meere entgegen, läuft dann wieder in eine kleinere bestimmtere Halbinsel aus, die endlich ebenfalls in halbinselartigen Landzungen sich in das Meer taucht, und außerdem springen die Landzungen nach allen Seiten in eine reiche Saat großer und kleiner Inseln hinüber, welche fast ebenso sehr die See zu einem Binnenmeer machen, wie das Land durch seine Buchten und Küsten zu einem inselartigen Lande gemacht wird. So streckt es in seiner Gestaltung hundert Arme dem westlichen Asien, dem südlichen Europa, dem nördlichen Afrika entgegen. Griechenland ist vorzugsweise das weltliche Land.

Eine gleiche Verwandtschaft und Verschiedenheit besteht zwischen dem griechischen und hebräischen Volkscharakter. Vor allen Dingen ist dies der Sinn für den Charakter selbst; für das menschliche, das individuelle, das persönliche Leben, die Freiheit. Gleich wie ihre Länder scharf ausgeprägte, concentrirte und schöne Charakterbilder darstellen, so auch diese beiden Nationalitäten. Beide umfassen dabei einen ähnlichen Reichthum von Gegensätzen, und sind daher bedeutsame, reiche Charaktere. Inniges religiöses Ahnen und scharfer Weltsinn oder Verstand; historisches Gedächtniß und Treue und freier Bildungstrieb; ideale Richtung und bürgerliche Betriebsamkeit; hohe hingebende Begeisterung und strenges Maß auf beiden Seiten. Nationalität und Universalismus stehen bei beiden Nationen in mächtiger Wechselwirkung. Der Lebensumfang beider aber ist so groß, der Gegensatz zwischen ihren Auserwählten und ihren Massen, zwischen ihren verschiedenen Stämmen und Bestrebungen so stark, daß sie der Gefahr, im Zuge der eigenthümlichen Richtungen aus einander zu fallen, unterliegen. Daher gehen beide nach der schnellen Entfaltung einer unvergleichlichen welthistorischen Herrlichkeit einem raschen Verfall entgegen; sie haben eine vorzugsweise tragische Geschichte mit einander gemein, und sind auch darin zwei verwandte concentrirte Lebensbilder der ganzen Menschheit, wie sie zuletzt in dem vollendetsten Dualismus des Reiches Gottes und des Reiches der Finsterniß ihr Weltende und Weltgericht findet, insofern dieser Gegensatz bei den Hebräern nach seiner materialen, bei den Hellenen nach seiner formalen Seite vorgebildet ist.

Auch hier aber tritt das Gegensätzliche ebenso stark wie das Gemeinsame hervor. Bei dem Hebräer überwiegt in allen Beziehungen die religiöse Richtung die Richtung auf die Welt, während bei dem Griechen das

umgekehrte Verhältniß stattfindet. Bei dem Ersteren geht die ganze Weltanschauung in eine dogmatische, bei dem Letzteren in eine ethische auf. Der Grieche macht sein religiöses Ahnen dem unterscheidenden Weltsinn dienstbar; er ist in fortwährender kritischer Gestaltung und Umbildung seiner Götterwelt begriffen, während der Jude seinen scharfen, schneidenden Weltverstand dem religösen Ahnen dienstbar macht, und daher vor Allem zwischen Gott und Welt, persönlichem und unpersönlichem Wesen, Heiligem und Unheiligem, Reich Gottes und Welt rein und bestimmt unterscheidet.

In diesem Punkte scheiden sich die Wege des Juden und des Griechen. Der erstere wird in seiner activen Hingebung an das Walten des Geistes Gottes der Erbe und Träger der Offenbarung, der Thaten Gottes; der letztere wird in dem religiös-passiven Spielen seines Bildungstriebes der eigentliche Repräsentant der Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes. Jener geht vorzugsweise, wie er geführt wird; dieser geht vor allen Heiden im guten wie im übeln Sinne seinen eigenen Weg. Daher ist die Grundnorm des jüdischen Gemeinschaftswesens die Theokratie, die Grundnorm des Griechen die Republik; das Ziel des Einen das Reich Gottes, das Ziel des Anderen die Humanität und der ideale Humanitätsstaat. Damit hängt es zusammen, daß der Hebräer zunächst für sich lebt oder vielmehr für Jehova, daß er in seiner eigenthümlichen Entwickelung zum vollständigsten Räthsel wird für die alte Welt, und fast vergebens sich bemüht, seine Weltanschauung mit der heidnischen zu vermitteln; während der Grieche sein eigenthümliches Leben in der Form der Lehre mit aller Welt zu vermitteln, und dabei auch von aller Welt zu lernen sucht. Dem Hebräer ist der Sinn des unmittelbaren Lebens in Gott, dem Griechen der vermittelnde Weltsinn im höchsten Maße eigen. Demgemäß sehen wir denn auch, wie der Eine in seinem Bildungsdrang die ursprünglichen Stiftungen treu zu bewahren sucht, und nur nach ihrem wesentlichen Gehalte sorgfältig entwickelt, während der Andere in steter Umbildung seiner ursprünglichen Stiftungen begriffen ist. Aus demselben Grunde wird der ideale Sinn des Hebräers unter der Leitung des Geistes Gottes zu einem ringenden Anstreben und typischen Darstellen der inneren Geweihtheit, der Heiligkeit; der ideale Sinn des Griechen dagegen wird zu einem Ringen nach der äußeren, weltlichen Geweihtheit, der Idealität, und zum symbolischen Darstellen derselben in der schönen Kunst. Die Gemeinsamkeit ihrer idealen Richtung auf das Geweihte zerfällt in dem Gegensatz des Heiligkeitssinnes auf der einen, des Schönheitssinnes auf der anderen Seite. Daher bedeuten bei dem Einen die levitischen Reinheitsgesetze dasselbe, was bei dem Anderen die conventionellen Bildungsformen. Weil aber dem Hebräer das typische Werdebild der Heiligkeit nicht genügt, so sucht er für das heilige Menschen-

leben die heilige Menſchennatur, für dieſe das heilige Kind, und für dieſes die heilige bräutliche Ehe, die Gottesweihe der Geſchlechtsverbindung (das hohe Lied der vollendeten Liebe). Der Grieche aber ſucht die Offenbarung des Geweihten in den Bildungen der ſchönen Kunſt und in der künſtleriſchen Erſcheinung des ganzen Lebens. Er ſucht die ſchöne Erſcheinung um jeden Preis. Das eben macht ihn vorzugsweiſe zum Gebildeten, zum Beſonnenen und Gemäßigten, zum poetiſch verfeinerten Weltmann; aber es macht ihn auch zum Verflacher ſeiner eigenen Weltanſchauung, zum Schauſpieler, zuletzt zum Päderaſten. Bei der Richtung auf die Darſtellung des Geweihten geräth nun der gewöhnliche Jude in den Dienſt der veräußerlichten Satzung und Selbſtgerechtigkeit; der gewöhnliche Grieche geräth in derſelben Richtung nach griechiſchem Begriff in den Dienſt des ſchönen Scheins und der Scheinſeligkeit. Dadurch aber zerfällt das jüdiſche Volk mit ſeinen Auserwählten, welche die Wahrheit der Heiligkeit ſuchen, mithin die Erlöſung; es tödtet ſeine Propheten. Das griechiſche Volk aber zerfällt mit ſeinen Ariſtokraten oder Ariſten, ſeinen Weiſen und Helden, welche ihm die Richtung auf die Wahrheit des Schönen und der Humanität ſichern wollen; es verbannt oder tödtet gar ſeine großen Männer. Im Zuge der Eigenthümlichkeit des Lebens der Stämme und Parteien aber zerfällt das Leben dort wie hier; allein auch wieder in entgegengeſetzter Richtung. Dort iſt es der monarchiſche Zug, welcher das Volk zuerſt zerreißt; hier der demokratiſche. Dort ſind es die kirchlichen Parteien, welche zuletzt das Volksleben auflöſen; hier die philoſophiſchen Schulen. Und ſo leben denn auch beide Völker nach ihrem hiſtoriſchen Untergange auf verſchiedene Weiſe fort, das griechiſche Volk ſeiner Weltförmigkeit gemäß als ein volksthümlich zuſammengehaltenes Miſchvolk; *) das jüdiſche Volk ſeiner iſolirten Haltung gemäß als ein unendlich zerſtreutes, geſtaltloſes und doch geiſterhaft zuſammengeſchloſſenes Volk. Nach ihrer welthiſtoriſchen Bedeutung aber lebt das letztere fort in der Religion der neuen Menſchheit, in ihrer Kirche, das erſtere in ihrer formalen Bildung, in ihrer Schule.

Ganz dieſelbe Beziehung beſteht ferner zwiſchen den Sprachen der beiden Völker, dem Hebräiſchen und dem Griechiſchen. Beide ſind vorzugsweiſe Sprachen des idealen und geiſtigen Lebens; daher durchdrungen von der Anſchauung des Gegenſatzes zwiſchen dem Geweihten und Ungeweihten, reich an Ausdrücken zur Bezeichnung des innern Lebens in ſeiner individuellen Kraft; vor allen Dingen auch Sprachen der innern Ergriffenheit, der Begeiſterung, des rhythmiſchen Schwungs. Allein die hebräiſche Sprache hat dabei ganz vorwaltend den Charakter der Unmittelbarkeit, die griechiſche

*) S. Fallmerayr und nicht minder ſeine Gegner.

den Charakter der Vermittlung; die erstere trägt das Gepräge des Einfachen und Erhabenen, die letztere das Gepräge des Schönen, des Zierlichen und Feinbestimmten. Die Präpositionen der erstern Sprache haben einen mystischen, die der letztern einen rationalen Typus.

Fassen wir die Begründung des beiderseitigen Volkslebens in's Auge, so hat auch diese viel Aehnliches. Auf beiden Seiten wird das Volksleben durch Einwanderungen begründet. In Hellas scheinen die Hellenen in ähnlicher Weise über die Pelasger zu kommen, wie in Canaan die Juden gekommen sind über die versunkenen Stämme der Canaaniter. Dort wie hier gewinnt das Land durch geheimnißvolle Fremdlinge, welche in dasselbe einwandern, seine weltgeschichtliche Bedeutung; dort wie hier bleiben die Ueberreste des alten Volkslebens zurück.

Allein auch die Gründung des griechischen Volkslebens bildet wieder einen reinen Gegensatz zu der Gründung des hebräischen. Die Hellenen nämlich wachsen aus den pelasgischen Ureinwohnern nur als ein veredeltes Rittergeschlecht in Thessalien hervor und verbreiten sich von hier aus in den Stämmen der Aeoler, Dorer, Achäer und Jonier über ganz Griechenland, das einfachere Leben der vielfach verdrängten Pelasger nicht vernichtend, sondern nur umgestaltend. Die einwandernden Kulturstifter aber, Kekrops aus Sais in Aegypten, der sich in Attika niederläßt und die Burg von Athen, Kekropia, erbaut (um 1500 v. Chr.); Kadmus aus Phönizien, welcher den Grund zur Stadt Theben legt mit der Erbauung der Burg Kadmea; Danaus aus Oberägypten, welcher mit seinen fünfzig Töchtern nach Argolis kommt und den Kultus der Athene und Aphrodite mitbringt; Pelops endlich aus Phrygien, welche sich in Elis niederläßt und der Landschaft Peloponnes ihren Namen gibt, bezeichnen mit einander die Thatsache, daß das griechische Volk die verschiedensten Elemente der alten Weltkultur an sich gezogen und in sein Leben aufgenommen hat, aber nicht um sich an diese Einflüsse zu verlieren, sondern sie nach seinem eigenthümlichen Wesen umzugestalten.

In ganz entgegengesetzter und doch verwandter Weise entfaltet sich das jüdische Volkswesen. Die Volksthümlichkeit selbst gestaltet sich von einem einheitlichen Stammvater aus einerseits durch fortwährende Ausscheidung der unedlen Elemente, namentlich der Ismaeliten und der Idumäer, andererseits durch die Verzweigung in eine reiche Saat von Stämmen. Die israelitische Bildung ist der gesetzmäßige, vom Geiste Gottes geförderte Prozeß in einheitlicher Verheißung und Stiftung, der aber in seiner Entfaltung unter steten Anregungen der benachbarten Völker, zuerst der Aegypter, steht.

Das jüdische Volk entwickelt sich aus einem Stamme und entfaltet seine

religiöse Bildung aus einer einheitlichen Stiftung, das griechische wächst aus verwandten, aber sehr verschiedenen Stämmen und Bildungs-Elementen seiner einheitlichen geschichtlichen Erscheinung entgegen. Dort ist es vorzugsweise das Eine Volk, welches dem heiligen Lande sein einheitliches Gepräge gibt, hier ist es das eine und das einzig schöne Land, welches das Volk zu seiner Einheit erzieht.

Der Parallelismus beider Völker setzt sich dann in ihrer Urgeschichte fort. Der Heroenzeit der Griechen tritt die Richterzeit der Israeliten gegenüber. Dort wie hier treten begeisterte Helden auf, allein das griechische Heldenthum ist auf seltsame Eroberung gerichtet, das jüdische auf Vertheidigung der Freiheit. Die erste Heldenfahrt der Griechen ist der Argonautenzug: sein Ziel recht charakteristisch das goldene Vließ, ein Symbol der glänzenden Hülle, der Erscheinung. Die Israeliten geben sich nicht einmal die Mühe, das verheißene Land vollständig zu erobern und selbst das Symbol ihrer nationalen Gemeinschaft, die Bundeslade, wird, nachdem es ihnen von den Philistern geraubt worden, nur durch die Wunderhülfe Gottes wieder ihr eigen. *). Wie untergeordnet erscheint der jüdische Herakles, Simson, neben den übrigen Richtern oder Helden seines Volkes, während der griechische Simson das Ideal des griechischen Heldenthums ist. Der Zug der Sieben gegen Theben ist ein Einzelbild des innern Bürgerkrieges der Griechen in der Heldenzeit; er dient zur Verherrlichung der Gastfreundschaft. Ohne Zweifel aber muß dieser Zug im Zusammenhang mit dem Feldzuge der Epigonen erklärt werden. Was der Gastfreundschaft nicht gelingt, gelingt den Rächern der Väter. Die inneren Kriege der Israeliten in der Richterzeit sind in der Regel der Bruderhülfe oder dem gekränkten religiösen Rechtsgefühl gewidmet. Die Griechen ziehen wegen eines geraubten schönen Weibes gegen Troja; die Israeliten sind nahe daran, wegen eines geschändeten Priesterweibes den ganzen Stamm Benjamin auszurotten. Die heroische Wanderung der Dorier, welche zu einer wechselseitigen Verdrängung der Bruderstämme führt, findet ein schönes Gegenbild in der Brüderlichkeit, mit welcher die hebräischen Stämme einander zur Eroberung der ihnen zugewiesenen Erbsitze unterstützen.

Der freiwilligen Zerstreuung der Griechen, welche uns in ihrem Kolonisationswesen sich darstellt und welche den Anfang dazu macht, die griechische Kultur durch die Inseln des Mittelmeers, durch Kleinasien, Syrien,

*) Auch bei den Juden kommt freilich ein Raubzug vor. Der Stamm Dan erobert sich eine phönizische Stadt und raubt sich für seinen Kultus einen Priester mit seinem Gottesbilde. Aber dieser Zug ist mehr eine partikulare Verirrung eines jüdischen Stammes, als eine prophetische Selbstdarstellung der Nation.

insbesondere Palästina, durch Nordafrika, Italien, Spanien und Südfrankreich zu verbreiten, stellt sich die unfreiwillige Zerstreuung der Juden in Folge der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft, in Folge der Feldzüge Alexander's und zuletzt des jüdischen Kriegs gegenüber.

Die griechische Mythologie als das vollendete Lebensbild alles heidnischen mythologischen Wesens ist von dem mannigfachsten Wiederschein des Offenbarungsglaubens der Israeliten beleuchtet.

Betrachten wir die griechische Mythologie zunächst für sich, so ist es vor Allem zu bemerken, daß sie die astronomischen Ausgangspunkte der Mythologie, die religiöse Anschauung des Universums, namentlich der Sternwelt, noch bestimmt hervortreten läßt. In den pelasgischen Kabiren spiegeln die ägyptischen Kabiren sich ab: die Planetengeister. In dem hellenischen Zeus der Aetherhimmel, in der Here die weiblich empfangende irdische Natur, in dem Apollo die Sonne u. s. w.; außerdem die untergeordneten Gottheiten dienen verschiedenen Seiten der Natur und des Universums. Die ganze hellenische Natur aber tritt immer deutlicher idealisirt in den Gebilden der hellenischen Mythologie und Poesie hervor.

Nicht minder tritt der Ahnen- und Geisterdienst der ursprünglichen Mythologie hervor in den griechischen Halbgöttern, welche in den Himmel versetzt werden, namentlich in der Apotheose des Herkules. Wie bestimmt aber hat sich besonders auch das hellenische Volk in seiner Mythologie selber nach den Grundzügen seiner Zukunft, Bildung und Geschichte zum Voraus dargestellt; z. B. seine Philosophie in der Pallas Athene, seine Kunst in der Gestalt Apollo's, seine schlaue Gewandtheit in dem Hermes. Allein das Grundelement der Mythologie, die Mitwirkung der religiösen Idee, hat die überlieferten Elemente in hohem Maaße umgebildet, und so erscheinen die griechischen Götter ganz vorzugsweise als die Einzelgebilde religiöser Ideen.

Die Ahnung des Sündenfalls spricht sich in der griechischen Mythologie in der Prometheussage, in der Sage vom Oedipus, in der Linosklage und anderen aus, der christologische Zug dagegen tritt besonders in der Sage von Herakles hervor. Dem Reiche des Lichts, welches durch den Olymp repräsentirt ist, stellt sich das Reich der Nacht, repräsentirt durch Pluto, bestimmt gegenüber. Verwandt mit diesem Gebiet erscheint der griechische Ares, erscheinen die Medusen, die Gorgonen und ähnliche Nachtgestalten. Ganz eine entgegengesetzte Macht ist es dagegen, welche über dem Olymp selber waltet: von der Göttin der Nacht und dem Schicksal beherrscht. Das ist die von den Griechen zurückgedrängte Kundgebung der Tiefe des Lebens und des tiefsten Lebensernstes, welche seiner eignen heitern Götterwelt ein tragisches Ende droht.

Auch die drei Stufen der Entwicklung aller Mythologie ſind hier beſonders klar gezeichnet. Die Heſiodiſche Theogonie ſtellt die erſte Stufe, die ſtürmiſche Entwicklung der Schöpfung, den Kampf der Ahnen, die Gährung der religiöſen Ideen in einem Geſammtbilde dar. Der Olymp oder die entwickelte helleniſche Götterwelt iſt zugleich das Bild des helleniſchen Himmels, der helleniſchen Väter und der helleniſchen Ideen. Die dritte Stufe, die Aufnahme fremder Götter, tritt namentlich in dem Dionyſosdienſt und in den Dionyſien hervor. Was nun die Beziehungen der griechiſchen Mythologie zu der hebräiſchen Offenbarungsreligion betrifft, ſo iſt zuerſt auf die Parallele der heiligen Berge in beiden Syſtemen hinzuweiſen. Ebenſo auf die Bedeutſamkeit der drei griechiſchen Kabiren für die ſchon in der hebräiſchen Theologie aufſproſſende Idee der Dreifaltigkeit, die Beziehung des Zeus auf den Jehova, des Apollo auf den Gottesſohn, des Herakles auf den Menſchenſohn, der Minerva auf die altteſtamentliche Weisheit, des Rathes der zwölf Götter auf die zwölf Stämme Israels, der Muſen auf den Geiſt der Prophetie, der Grazien auf die menſchlichen Charismen. Auch das iſt bemerkenswerth, daß das griechiſche Opfer von dem gräuelhaften Menſchenopfer von vorne herein ablenkt und ſomit an das hebräiſche Opfer erinnert, welches das Menſchenopfer eigentlich zu verdrängen ganz beſonders beſtimmt iſt.

Und doch bildet andrerſeits der Abſtoß zwiſchen der griechiſchen Mythologie und dem Offenbarungsglauben der Hebräer den Mittelpunkt des Gegenſatzes zwiſchen beiden Völkern. Jehova iſt heilig, das Bild des Zeus iſt auf mannigfache Weiſe durch Züge der Unheiligkeit entſtellt. In demſelben Verhältniß ſteht der ganze helleniſche Olymp zu dem Himmel des hebräiſchen Gottesglaubens.

Gehen wir zu der Geſchichte der Griechen über, ſo erinnern die Perſerkriege und das goldne Zeitalter der griechiſchen Kultur an die davidiſch-ſalomoniſche Periode Israels, der peloponneſiſche Krieg an den Zerfall der Stämme Israels in zwei Königreiche, der Verluſt der Selbſtſtändigkeit der Griechen durch Philipp von Mazedonien und Alexander an die aſſyriſche und babyloniſche Gefangenſchaft, der Untergang der griechiſchen Herrlichkeit durch die Eroberung der Römer an den jüdiſchen Krieg, die Verbreitung der griechiſchen Sprache und Kultur aber durch das römiſche Weltreich an die gleiche Verbreitung des jüdiſchen Synagogen-Monotheismus durch die ganze gebildete Welt.

Der Gegenſatz beider Geſchichtsentwicklungen aber zeigt ſich in folgenden Momenten. In der Blüthezeit des griechiſchen Volkslebens bildet ſich die klaſſiſche Kunſt und Literatur als Spiegelbild der Herrlichkeit der Welt, bei den Juden bildet ſich die Idee des meſſianiſchen Reichs. Aus dem Nationalunglück der Griechen gehen die Philoſophenſchulen hervor, das Ringen nach der

erlösenden Weisheit; aus dem Nationalunglück der Hebräer die Propheten im engern Sinne und die Sehnsucht nach dem Erlöser-Messias. Unter dem Untergang des griechischen Staatslebens entsteht die religiöse und philosophische Verzweiflung, welche den Griechen für das Evangelium empfänglich macht, unter dem Untergange des jüdischen Volkslebens wird der Messias und seine Kirche geboren.

Das Bildungserbe, welches die griechische Welt der Menschheit überließ, bestand in der griechischen Sprache, den Denkmälern der griechischen Kunst, insbesondere der griechischen Poesie, in der griechischen Philosophie, in der Literatur dieses Volkes, besonders aber auch in dem Institut der Gymnasien, welche den Gegensatz zu der alttestamentlichen Synagoge darstellen.

Die griechische Sprache geht von einer altgriechischen Ursprache aus. Diese Sprache zerfällt allmälig in die verschiedenen Dialekte, in den jonischen, äolischen, dörischen und attischen Dialekt, welcher letztere zur herrschenden Bildungssprache der Griechen wurde. Aus dieser bildete sich dann mit der allgemeinen Verbreitung der griechischen Kultur die gewöhnliche griechische Weltsprache (die κοινή oder ἑλληνικὴ sc. διάλεκτος), in welcher die Landesdialekte der einzelnen Völker die reine attische Sprache modifizirten und umbildeten. Diese hellenische Sprache war zunächst besonders durch mazedonisch-dorische Formen befruchtet worden. Ihren Hauptsitz erhielt sie mit der mazedonisch-griechischen Kultur in Alexandrien. Daher erscheint sie auch als alexandrinischer Dialekt, welcher durch die Uebersetzung des Alten Testaments in die Bibel der Septuaginta die neutestamentliche hebräisirende Sprache wie die Sprache der christlichen Kirchenväter vorbereitete.

Einen ähnlichen Gang nimmt auch hier wieder die Geschichte der hebräischen Sprache. Auf der Grundlage der semitischen Ursprache bilden sich verschiedene Dialekte aus: der aramäische der Syrer und Babylonier, der arabische auf der arabischen Halbinsel, mit welchem der äthiopische verwandt ist, und der hebräische des israelitischen Volks, also auch des Alten Testaments, welcher als Sprache ebenfalls wieder verschiedene Dialekte im engern Sinne umfaßt und der ebenfalls eine andere Gestalt in den poetischen Schriften hat, wie in den prosaischen, indem auch bei den Hebräern wie bei den Griechen die Dichter auf die ältere Stammsprache und Volksdialekte zurückgingen. Gleichwie aber die attische Sprache bei den Griechen durch ihre Umsetzung in die Weltsprache zur hellenischen wurde, so wurde die hebräische seit der Herrschaft der Assyrer, Chaldäer und Perser allmälig zur aramäischen, wie sie zur Zeit Christi in Palästina herrschte. In der hellenischen und aramäischen Weltsprache wurden die griechische und hebräische Sprache einander entgegengeführt.

Der höhere Weltsinn der Griechen bethätigte sich allseitig als Sinn für die schöne Erscheinung der Welt, als Sinn für ihre Einzelgebilde und Bezüge und als Sinn für ihre Teleologie. Die erste Richtung bildete sich aus in der griechischen Kunst, die zweite in der griechischen Gelehrsamkeit oder Weltkunde, die dritte in dem Staatswesen und in den Sitten der Griechen.

An einer andern Stelle habe ich die Kunst als das symbolische Gegenbild der prophetischen Vision, welche die Offenbarung vermittelt, dargestellt.*) Daher bildet denn, insbesondere die griechische Kunst als die eigentliche Erfüllung des Kunstlebens der Welt wieder eine besondere Parallele zu der prophetischen Entfaltung des Offenbarungsglaubens im jüdischen Volk vermittelst der Grundform der Vision.

Dies gilt denn ganz vorzüglich von der griechischen Poesie. Auf den Höhen des Olympus und des Helikon wird die Poesie den ältesten Priesterdichtern Thamyris, Linos, Pamphos, Orpheus, Musäos u. A. zu Theil durch die Offenbarung der Muse; Kosmogonien, Orakelsprüche, Weihungen, Reinigungen, Hymnen und Heilsvorschriften bilden die Denkmale der ältesten Dichtungen. In Tempeln wurden die meisten aufbewahrt. Diese Priesterpoesie nimmt in den Wahrsagern und Orakelgebern (Olen, Tiresias, Musäos u. A., vor allem in der Sibylle) einen Charakter der bestimmtesten Annäherung an die Prophetie an. In den Eleusinischen Mysterien gewinnt sie einen Ausdruck höherer Schulbildung und Ordensstiftung. Mit dem Uebergehen durch die Tempel in die Unterweisung des Volks wird sie zur Grundlage für die Volksbildung und Volksreligion. In der zweiten Periode bildet sich die epische Poesie aus. Sie tritt in einem bestimmten Gegensatz auf, welcher das griechische Leben umfaßt. Homer bezeichnet die Weltrichtung des Volks, Hesiod bezeichnet seine religiös-ethische Richtung: die geweihte Kultur der Erde, des Staats und des Hauses, nach ihrem Zusammenhang mit der Lehre von dem Ursprung der Götter und der Welt (Kultur und Kultus in ihrer Einheit). Die Entstehung der lyrischen Poesie muß wohl als der Anfang der dritten Periode bezeichnet werden. Mit der Elegie beginnt die individuelle Selbsterfassung der Griechen (um 777). Die lyrische Poesie ist die Poesie der Gegenwart, welche mit der Elegie von der Vergangenheit Abschied nimmt. Sie fängt an in den Kriegsliedern, um weiterhin in den Gesellschaftsliedern (Skolien), den satyrischen Gedichten, den Dithyramben, den Freiheits- und Liebesliedern alle Verhältnisse des Lebens zu verklären.

Als vierte Periode tritt die didaktische Poesie im engern Sinne auf, welche die epische Form des Hesiod abgestreift hat. Zuerst die Fabel, nament-

*) Philosophische Dogmatik S. 373.

lich die Thierfabel des Aeſop, ſodann die Gnomen, endlich das philoſophiſche Lehrgedicht, namentlich von den Eleaten ausgebildet.

In der fünften Periode, der Periode des Dramas, haben die Elemente der Prieſterpoeſie, des Epos, der Lyrik und des didaktiſchen Gedichts einander vollſtändig durchdrungen. Die Gegenwart des Drama's iſt nicht mit der Gegenwart der Lyrik zu verwechſeln. Es iſt die höhere äoniſche Gegenwart des Geiſtes, in welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geeinigt ſind. Die dramatiſche Poeſie wird auf den Athener Theſpis (540) zurückgeführt. Die Tragödie, wie ſie von Aeſchylus, Sophokles und Euripides ausgebildet wurde, ringt darnach, die Idee des geſchichtlichen Fluchs und ſeines Uebergangs in die Verſöhnung zu verklären. Ihr gegenüber entwickelt ſich nothwendig die Komödie, welche ſich zur eigentlichen Kunſtpoeſie in ihrem Hervorgehen aus dem Satyrdrama reinigte und durch Ariſtophanes vollendet wurde, als Darſtellung der Verſöhnung der Thorheiten der Zeit, inſofern ſich dieſe augenblicklich in ihrer Erſcheinung ſelber richten. Die Komödien gehen wieder durch die Mimen in die allgemeine Betrachtung des Lebens über, welches die Mimen Sophron's in reinen Charakterbildern, die gewöhnlichen Mimen in poſſenhaften Zerrbildern darſtellten.

Mit Alexander werden ſämmtliche griechiſche Dichtungsarten Gemeingut und leben in den mannigfachſten Nachbildungen fort. Erſt nach Vollendung der Proſa bildete ſich eine neue Dichtungsart; in formaler Hinſicht aus der Wechſeldurchdringung der Proſa und der Poeſie, in materieller aus der Ahnung der idealen Bedeutung des Individuums, der Geſchlechtsliebe, des Schickſals und der Geſchichte: nämlich der Roman, deſſen Ausbildung mit erotiſchen Zaubermährchen beginnt.

Die Parallelen, welche ſich für dieſe Entfaltung der griechiſchen Poeſie in der Geſchichte der altteſtamentlichen Urkunden finden, ergeben ſich leicht. Den Prieſterdichtern auf ihren heiligen Bergen entſprechen die Patriarchen mit ihren Urtraditionen. Der epiſchen Poeſie oder dem Gegenſatz von Homer und Heſiod entſpricht Moſes mit dem Pentateuch, Joſua und das Buch der Richter; der lyriſchen Poeſie die Zeit David's und der Pſalmen; der didaktiſchen, namentlich gnomiſchen Poeſie die ſalomoniſchen Schriften, den Tragikern die Propheten, dem Drama überhaupt das Buch Hiob und das hohe Lied. Dem griechiſchen Spätling der poetiſchen Literatur, dem Roman, ſtellen ſich in der apokryphiſchen Literatur epiſche und didaktiſche Novellen gegenüber (Judith, Tobias). Wie aber die griechiſche Poeſie in allen dieſen Stadien die Rundung und den Glanz der Form voraus hat, ſo die hebräiſchen Schriften die Tiefe und Heiligkeit des Geiſtes.

Verſuchen wir es, den Gang der bildenden Kunſt der Griechen im Zuſammenhang mit dem Gang der Poeſie zu betrachten, ſo fällt die Prieſter-

poeſie in eine Zeit, wo noch größtentheils die Naturtempel, Berghöhen, Haine, heilige Eichen genügten. Die Anfänge der doriſchen Baukunſt ſcheinen ſich in einfachen Tempelhallen mit ſchweren Säulen an die cyklopiſchen Rieſenmauern anzulehnen. Der epiſchen Poeſie entſpricht dann eine epiſche Baukunſt und Sculptur. Die Burgen der Helden ſind von cyklopiſchen Mauern umgeben, ihre weſentlichſten Bedürfniſſe ſind Waffen, Schilde und Rüſtungen. Heſiod hat den kunſtreichen Schild des Herkules beſchrieben, Homer ein Phantaſiebild vom Schilde des Achilles entworfen. Der Altmeiſter der Künſtler dieſer Periode iſt Hephäſtos. Mit dieſem Namen beehrte man unbekannte Künſtler, und die Kunſtwerke ſelbſt hießen Werke des Hephäſtos. Mit der lyriſchen Poeſie ſteht dann die Kunſt der vorwaltenden Bildnerei im Zuſammenhang, welche die Geräthe des Lebens verſchönt. Dieſe Bildnerei erblüht beſonders in Jonien, namentlich in Samos. Die Becher und Gefäße werden hier aus Bronce zierlich gebildet. In Athen wird die Töpferkunſt künſtleriſch gepflegt. Die Hermen werden an den Wegen aufgepflanzt. · Beſonders wirkſam wird die Holzſchneidekunſt und Dädalos wird der Schutzpatron aller Holzbildner, nach dem ſie benannt werden. Die menſchlich geformten, aber noch rohen Götterbilder werden gewaſchen, angekleidet, angeſtrichen, mit Kränzen, Diademen und Ohrgehängen geſchmückt. Die Telchinen treten in Sikyon, Kreta und auf Rhodos als Künſtler und als Zauberer auf. Mit der Entſtehung der didaktiſchen Poeſie tritt zugleich die Idealbildung der Götter und Heroen, die lehrende Baukunſt und Plaſtik hervor (um 580). Der Ausgangspunkt dieſer didaktiſchen oder idealiſirenden Kunſt ſcheint das Gymnaſium zu ſein. Mit den körperlichen Uebungen beginnt der Jugendunterricht der Griechen auf dem Gymnaſium, dem Uebungsplatz. Zu der körperlichen Uebung geſellt ſich die geiſtige: der Unterricht, im Geiſte der Griechen vorzugsweiſe Methodik, Geiſteszucht. Nun wird das körperliche Gymnaſium als Paläſtra oder Ringſchule dem Unterrichtsgebäude zugeſellt. In den Paläſtren entſtehen die Athleten, die Wettkämpfer. Aus den vereinzelten Gymnaſien aber werden die großen nationalen Spiele und Feſte, die griechiſchen, namentlich die olympiſchen. In dieſen Nationalgymnaſien geſellt ſich auch der geiſtige Wettkampf der Kunſt und Wiſſenſchaft zu den körperlichen Wettkämpfen aller Art und ſie werden für die Nation ſo wichtig, daß dieſe nach den olympiſchen Spielen ihre Zeitrechnung beſtimmte. Ein Beweis, daß ſich die Nation ſelber als ein Volk von Gymnaſiaſten im antiken undkonkreten Sinne des Wortes betrachtete. Man führte die olympiſchen Spiele auf Herkules zurück; Iphitos erneuert ſie 776 vor Chriſto. Die Kämpfer wurden lange vorher auf ihre Kämpfe vorbereitet, die Sieger wurden mit Oelzweigen bekränzt, von den Dichtern gefeiert, von den Chroniſten in die Annalen ein-

getragen, von Bildhauern in Standbildern abgebildet, die zu Olympia aufgestellt wurden, von ihren Mitbürgern festlich abgeholt. Unter dieser Sitte mußte der ursprüngliche Trieb des Griechen, das Göttliche in der Form des Menschlichen zu erkennen, sich völlig entfalten. Die Anschauung der schönen, kraftreichen Athletengestalten, die in Siegesruhm glänzten, führte zur Anschauung und Darstellung der Götter- und Heroenbilder in menschlicher Gestalt und diese Darstellung selbst wurde durch die Nachbildung der Athleten in ihren verschiedenen Gestalten begünstigt. Die Anschauung der kämpfenden und ruhenden Gymnastiker und Athleten aber wurde durch den Anblick der feiernden und leicht hinschwebenden Orchester oder Tänzer ergänzt. Und so entstehen denn mit den verschiedenen Gestalten der idealisirten Menschenbilder die verschiedenen idealischen und symbolischen Göttergestalten; zugleich die mythisch-symbolisch nach den Ideen der Dichter ausgeführten Weihgeschenke, mit denen man ihre Tempel schmückte. Auch die Giebel und Wände der Tempel werden jetzt mit mythischen und symbolischen Reliefs geschmückt. In dieser Periode fängt der Marmor an zu herrschen, ihm zur Seite der Erzguß; die hölzernen Bilder werden jetzt durch elfenbeinene Zuthaten und goldenen Ueberzug veredelt. Die Malerei aber muß sich jetzt von den Standbildern ablösen, und so fängt sie an, als selbstständige Kunst mit perspektivischer Auffassung aufzutreten.

Die Zeit der Blüthe der dramatischen Kunst ist dann endlich zugleich die Zeit des vollendeten Tempelbaus, der vollendeten bildenden Kunst überhaupt, das Zeitalter des Perikles. Wie die Tragödie alle Elemente der Poesie in ihrer höhern Einheit zusammenfaßt und auf der Bühne in der dramatischen Darstellung sogar alle Künste, so umfaßt der vollendete griechische Tempel alle bildenden Künste. Dem Odeon stellt sich das Parthenon im bestimmten Gegensatz und doch in naher Verwandtschaft gegenüber. Allmälig reifte nun auch nach dem Auftreten des Bildhauers Phidias die Malerei der Vollendung entgegen, welche sie mit Apelles erreichte. Der leise beginnende Verfall der Baukunst bezeichnet ihre Blüthe um die Zeit Alexanders des Großen.

Mit dem Auftreten des Romans in der Literatur geht der Uebergang der bildenden Kunst in's Kolossale und Phantastische parallel. Die Götter und Helden hatte man ehedem mit marmornen und ehernen Menschenbildern gefeiert, jetzt feiert man die Fürsten und Despoten mit goldenen Kolossen. Den neuen Riesenbauten, mit welchen die Zeit zu dem Bau der Cyklopen zurückzukehren scheint, wie sie auch in der Politik zu der monarchischen Regierungsform zurückkehrt, tritt freilich die Plastik mit einer Miniaturbildnerei im kleinsten Maaße entgegen, indem sie sich jetzt auf die Zeichnung charaktervoller Münztypen legt. Am bestimmtesten spiegelt sich die Novellenpoesie

in den prachtvollen Aufzügen und Kunstausstellungen ab, welche jetzt allmälig Sitte werden.

Der griechische Geist fängt an, seinen Sinn für den Orient zu erschließen. Der Sinn für's Große und Abenteuerliche aber umschließt die Ahnung des Unendlichen, der Offenbarung jener in den Hintergrund verdrängten Nacht, welche in der Weihnacht, und des Schicksals, das in dem Untergange seiner Herrlichkeit, aber auch in der Sendung Christi über ihn kommen soll.

Der hebräische Geist hat in der bildenden Kunst mit dem griechischen nicht gewetteifert. Gerade in der Verwerfung des Bilderdienstes bestand ja die negative Seite seines Offenbarungsglaubens. Und gleichwohl beurkundete er in dieser strengen Selbstbedingung eine großartige Anlage für die bildende Kunst. Schon in der Construktion der Stiftshütte wie in dem Schmuck der Priester legte er seinen Formen- und Farbensinn hinlänglich an den Tag. Er beurkundete aber zugleich seine Richtung auf das Unendliche in diesem Kunstsinn, denn allen seinen Formen und Farben gab er eine symbolische Bedeutung. In der symbolischen Darstellung der geistigen Verhältnisse des Reiches Gottes sowohl im Wort als in bildlichen Tempelfiguren und Zeichen hat er seine Meisterschaft erwiesen. In der Baukunst stellte er ohne große Vorübungen sein Meisterwerk als eine plastische Vision auf den Berg Zion hin im salomonischen Tempel, den er mit symbolischen Zeichen und Wundern erfüllte. Was aber seinen Sinn für das Geweihte des schönen Menschenbildes betrifft, so hat er nicht in dem schönen Bilde den idealen Menschen gesucht, wie der Grieche, sondern in dem idealen Menschen das schöne Bild. Der Grieche suchte das tadellose Menschenbild als Künstler in dem kalten Marmor, der Hebräer suchte es als Prophet in der religiösen Heilung des wirklichen kranken und entstellten Menschen selbst. Der Grieche suchte das Ideal in der vollendeten, regelmäßigen Form, mithin in der abstrakt körperlichen, jedenfalls nur geistige Eigenschaften (Macht, Würde, Schönheit, Anmuth) versinnlichenden Schönheit; der Hebräer hatte Sinn für Seelenschönheit, das Seelenhafte in der körperlichen Erscheinung. Daher verfing er sich nicht in so verhängnißvoller Weise in den Anblick der kraftvoll schönen Jünglingsgestalt, wie der Grieche, vielmehr ging ihm die Schönheit vorzugsweise in dem Anblick holder und geweihter Jungfrauen und Frauen auf und er lobte ihre Schönheit mit dem freien Ausdruck heiliger Unschuld. Dieser Sinn für seelenhafte Schönheit hat sich aber auch künstlerisch bethätigt. Was freilich die Malerei betrifft, so war er auch in Beziehung auf diese dem Griechen gegenüber zu stark bedingt. Allein in der seelenartigsten Kunst sprach er sein ganzes Gemüthsleben aus. Der rhythmisch geflügelte Gesang des Hebräers möchte wohl die strengen melismati-

ſchen Formen des Griechengeſangs als der freiere und mächtigere Gemüthsausdruck überwiegen, und was ſeine Inſtrumentalmuſik anlangt, ſo tritt er der griechiſchen Flöte mit ſeiner Poſaune, der Lyra mit der Harfe, den griechiſchen Inſtrumenten überhaupt mit einem überwiegenden Reichthum von Inſtrumenten ſeiner Geiſtesart gegenüber. In dem Gebiete des muſikaliſchen Tempelkultus war er der Meiſter der alten Zeit, weil er allein die tiefſte innere Muſik des Herzens, die Klage der Buße und das Lob der Gnade, wie die Feier des Herrn der Welt und ſeiner Herrlichkeit in der Kraft des Geiſtes und der Offenbarung kannte.

Die griechiſche Weltkunde oder Gelehrſamkeit war eine allſeitige. Mit den frühen Anfängen der Himmelskunde oder allgemeinſten Weltkunde entfalten ſich die Organe derſelben: die formale Raumkunde oder die Maaßkunde, die Mathematik und die formale Zeitkunde oder die abſtrakte Zahlkunde, die Raumzeitkunde oder die konkrete Arithmetik, die Zeitraumkunde oder der Kalender. Mit den Anfängen der ſpeziellen Erdkunde oder Weltkunde entfaltet ſich gleichzeitig die Bedingung und lebendige Erfüllung derſelben: die Naturkunde, die Elementen-, Mineral-, Pflanzen-, Thier- und Menſchenkunde. Da aber der Grieche mit beſonderer Klarheit den Menſchen als den Mittelpunkt und Zweck der Welt erkennt, ſo wird ihm die Menſchenkunde oder die Völker- und Geſchichtskunde mit ihrem Organon, der Chronologie, zur Hauptgelehrſamkeit; ja ſelbſt den Himmel wie die irdiſche Natur faßt er durchaus im Lichte der Beziehung auf den Menſchen auf, und ſo nimmt ſowohl ſeine Himmelskunde wie ſeine Naturkunde einen anthropologiſchen Charakter an. Daſſelbe gilt von ſeiner Meßkunſt, wie von ſeiner Zahlkunde, von ſeiner Rechenkunſt, wie von ſeinem Kalender. Seine Weltkunde iſt daher die Geſchichte im weitern Sinne. Seine Menſchenkunde aber faßt er wieder vorzugsweiſe teleologiſch, und aus dieſer teleologiſchen Beziehung geht die Lebenslehre oder Diätetik und Medicin, die Sittenlehre oder Ethik als religiöſes Weltleben, die Politik oder Geſetzgebung und Staatsordnung als ſittliche Gemeinſchaftskunſt hervor, insbeſondere aber die Rhetorik als die politiſche Heilkunſt. Da indeſſen der Grieche den Menſchen von Haus aus als ſociales Weſen begreift, ſo wird die Politik zur griechiſchen Lebenskunſt im weiteſten Sinn und umfaßt als ſolche auch die Diätetik, die Medicin und die Ethik, ja ſie iſt im Grunde die Königin unter den griechiſchen Weltwiſſenſchaften und macht ſich als ſolche auch die Geſchichte mit ihren geſammten Unterlagen dienſtbar. Die Weltwiſſenſchaft des Griechen macht ihn mit ihren formalen Bedingungen, der Schreibekunſt und der Darſtellungskunſt oder der Proſa vertraut. Allein der Weltſinn des Griechen iſt zu ideal, als das er ſich an einer empiriſchen Weltwiſſenſchaft könnte genügen laſſen. Er ringt vielmehr darnach, die Welt in dem Maaße, wie er ſie

erkennt, auf ihren idealen Grund zurückzuführen, nicht aber um jenen Urgrund von der Welt zu trennen, sondern vielmehr um die Welt in dem Lichte dieses Urgrundes zu erkennen und zu gestalten. So wird er zum Philosophen.

Das Ziel der griechischen Philosophie spricht sich keimartig in ihren Anfängen aus: die Religionsphilosophie in der Orphischen Poesie, die Politik und Ethik in den Sprüchen der sieben Weisen.

Die erste Schule ist die jonische: die Schule der materiellen Naturphilosophie. Thales, der erste dieser Philosophen, läßt Alles aus dem Wasser hervorgehen. Dieses Element des Ursprungs ist aber durch die Götter ergänzt und belebt; er lehrte: Alles sei voll der Götter (ohne Zweifel als bildende Lebensprinzipien gedacht, welche über dem Urgewässer walten). Ein dunkles Abbild des Worts: der Geist Gottes schwebte über dem Gewässer. — Anaximander bezeichnete als das Urelement das schlechthin bestimmungslose Unbegränzte (ἄπειρον, gewöhnlich das Unendliche genannt). Daß es ihm als ein Materielles vorschwebte, beweist die Bestimmung, es sei dünner als Wasser und dichter als Luft. Zugleich aber sollte es das Unvergängliche und Göttliche repräsentiren und der Anfang sein von allem Uebrigen. Aus diesem Urprinzip läßt er die Welt sich entwickeln durch den Gegensatz und durch fortgehende Scheidung (z. B. des Warmen und Kalten) und Verbindung (die διάκρισις und σύγκρισις). Die Entwicklungen aber läßt er immer wieder in das Ureins zurückgehn (eine dunkle Abspiegelung des Thohu Wabohu und des in ihm waltenden schöpferischen Wortes, der Gegensätze, Scheidungen und Bindungen des Sechstagewerks und der das Alte zerstörenden Schöpfungsabende, aus denen die Morgenzeiten höherer Schöpfung hervorgehen). — Anaximenes beschrieb das Urelement als die Luft oder vielmehr den lebendigen Hauch (πνεῦμα), welcher ebensowohl im Großen das Lebensprinzip der Welt sei, wie er im Kleinen als Seele den leiblichen Menschen zusammenhalte (hier tritt der schöpferische Geist der Genesis im dunkleren Abbilde deutlicher hervor.) — Diese Geistartigkeit der weltbildenden Luft hob Diogenes von Apollonia noch bestimmter hervor. Er schrieb dieser Lebensluft Sinn und Verstand zu und gab ihr die Prädikate: groß, gewaltig, ewig und vielgestaltig. Alle Mannigfaltigkeit der Wesen und Dinge erklärte er aus Umgestaltungen der Luft; er faßte also den Bildungsstoff und das bildende Prinzip zusammen in Eins.

An die Schule der materialen Philosophie schließt die der formalen sich an. Diese erklärt die Bildung der Welt nicht aus Urstoffen, sondern aus Urformen. An der Spitze derselben steht Pythagoras mit seiner Schule oder die italische Philosophie. Nach Pythagoras ist die Zahl

als Größenverhältniß das Prinzip der Dinge. In ihr, wie in der zu erkennenden Welt und dem erkennenden Geiste, gehen Vernunft und Natur zusammen. Den Ausgangspunkt bildet das absolute Eins. Dieses erschließt sich zur Zweiheit und aus dieser Zweiheit, dem Gegensatz des Ungeraden und des Geraden, des Begränzten und des Unbegränzten geht das Wesen der Dinge hervor. Auch hier ist also wieder der Gegensatz von Geist und Materie angedeutet, doch so, daß das vorwaltend Geistige zum ersten Prinzip wird, während es bei den Joniern als das zweite Prinzip erscheint. Der Rhythmus, welcher in der Zahl liegt, führte den Pythagoras auf die Harmonie der Sphären. Die einende Kraft dieser Einheitslehre hat sich geäußert in der Stiftung des pythagoräischen Bundes. Offenbar zeigte diese ahnungsvolle Philosophie als ein Anstreben des geistigen Lebens damit zugleich ein Streben, die philosophische Schule in eine Art von Kirche oder Kirchenstaat zu verwandeln.

Pythagoras war vorzugsweise der Philosoph der formalen Gestaltung der Welt; daher wurde er ergänzt durch Heraklit als den Philosophen des unendlichen Formenwechsels. Das Feuer ist das Prinzip, welches die alten Formen auflöst, um sie neuen Formen entgegenzuführen. Daher machte Heraklit dasselbe zum Bilde oder wohl auch zum Element des ewigen Werdens, der ewigen Bewegung, in welcher der Logos, die Vernunft in ihrem Zusammengehn und Zusammenstoßen mit Allem nach Nothwendigkeit der Bildner (wie Zerstörer und Neugestalter) von Allem wird. In dieser ewigen Bewegung ist das Wesen ein ganzes und ein getheiltes und Alles ist und ist auch wieder nicht. Der Feuertrieb des Lebens als Prinzip der ewigen Verwandlung alles Seins durch Setzung und Ausgleichung der Gegensätze ist hier der Grundgedanke. Kein Wunder also, daß Hegel diese Philosophie besonders hervorgehoben und gepriesen hat.

Sobald man das Feuer des Heraklit materieller nimmt, schließt er sich bestimmter an die jonischen Philosophen an, zu denen er auch nach seiner Herkunft gehörte. In diesem Sinne scheint ihn Empedokles aus Akragas (Agrigent) in Sicilien (um 444) genommen zu haben. Denn in ihm, obwohl er einer spätern Zeit angehört, fassen sich die Theorien des Thales, des Anaximandros, des Anaximenes und des Heraklit in umgekehrter Ordnung zusammen. Der glänzende Zeus (das Feuer), die nährende Here (Luft), Aïdoneus (die Erde) und Nestis (das Wasser) sind die vier Wurzeln von Allem. Aus dieser augenscheinlichen Beziehung auf jene vier Jonier ergibt sich auch wohl, daß er das Gestaltlose des Anaximandros als die Erde (im Sinne des Gestaltlosen) verstanden hat (dem Hades könnte man ja auch leicht eine Beziehung auf das Chaos geben). Aus dem Zusammen-

wirken dieſer Prinzipien entſtehen und vergehen die Dinge durch Miſchung und Scheidung.

In der Art und Weiſe, wie Empedokles die Philoſophie perſönlich, prieſterlich und praktiſch zu machen ſuchte, ſtellte er ein Nachbild des Pythagoras auf.

Die eleatiſche Schule, welche zum Theile gleichzeitig iſt mit der joniſchen, ſuchte in Bezug auf die Form der Philoſophie die bei den Joniern vorwaltende Vorſtellung durch den reinen Verſtand, in Bezug auf ihr Objekt den Dualismus, welcher ſich durch dieſelbe hindurchzog, durch die Idee der Einheit zu überwinden. Charakteriſtiſch iſt es, daß die Eleaten als Koloniſten vor den Perſern aus Kleinaſien nach Großgriechenland geflohen waren. Sie ſchienen auch in der Philoſophie die Weltanſchauung der Perſer, den Dualismus, fliehen zu wollen. Der Stifter dieſer Schule, Xenophanes aus Kolophon, lebte als Vertriebener zu Zankle und Katana in Sicilien.

Die eleatiſche Schule ſtellt ſich der joniſchen als idealiſtiſche Naturphiloſophie, als beſtimmter Pantheismus gegenüber. Das Eine iſt Gott. Dieſer Gott aber iſt unerkennbar. Die menſchliche Götterlehre iſt durch Antropomorphismus entſtanden. Könnten die Thiere die Götter bilden, ſo würden ſie dieſelben thierähnlich darſtellen nach ihrem Bildniß. In dieſem Sinne der Unerfaßlichkeit war es wohl, daß Xenophanes das Weſen Gottes als kugelähnlich beſtimmte; die Beſtimmung lautete negativ: er habe keine Aehnlichkeit mit dem Menſchen. Freilich kann auch dieſer ahnungsvolle Pantheismus, welcher ſpäter im Neuplatonismus wieder anklingt, dem Dualismus zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen nicht entgehen, indem es heißt: das All ſei Verſtand und Einſicht und ſei einzig; alles Gewordene aber ſei vergänglich. Dieſer Richtung aber verdankte Xenophanes ſeine großen Naturhypotheſen: es gäbe unendliche Welten, die Sonne bewege ſich, der erdähnliche Mond ſei bewohnt, die Erde habe ihre Wurzeln in's Unendliche getrieben, das Meer ſei die Quelle der Gewäſſer, aus dem Waſſer habe ſich die bewohnte Oberfläche gehoben.

Parmenides von Elea (geb. um 508) bildete dieſes Syſtem weiter aus. Nur das Seiende iſt. Das Nichtſeiende iſt nicht. Dieſes Seiende iſt ein unbewegtes, unzertrennliches, gleichartiges Ganzes: ſein Name das All: Denken und Urſprung des Gedankens. Dieſer philoſophiſchen Weltanſchauung ſtellt ſich freilich die phyſiſche gegenüber, welche in ſterblichen Meinungen beſteht und mit trüglichen Worten von Sein und Nichtſein, Entſtehen und Vergehen redet. Hier fällt der Dualismus alſo doch in die menſchliche Anſchauung hinein und durch den Gedanken (der ja nur von dem ſein ſoll, was gedacht iſt) fällt er auch in das alleinige Sein zurück. —

An Parmenides schließt sich Melissos von Samos (um 444) an. Das Eine ist ewig, ein Ganzes und unbewegt. Die Vielheit ist ein unrichtiger Schein. Melissos hat also versucht, die physische Weltanschauung, die Anschauung des Mannigfaltigen in's Nichts zurückzustoßen. Da es aber für ihn kein Nichts gab, so war dies der Widerspruch, in dem er hangen blieb. — Diesen Kampf gegen das Viele setzte Zenon aus Elea (um 460) fort und in dem Ringen darnach, die Unhaltbarkeit des Vielen zu erweisen, legte er den Grund zur Dialektik. Berühmt ist sein Beweis, daß es keine Bewegung gebe.

Anaxagoras von Klazomenä nimmt den Dualismus der Jonier wieder auf, allein er vergeistigt ihn, indem er sowohl die Elemente als das weltbildende Geistige zu Begriffsobjekten macht. Damit legt er den Grund zur Philosophie des Geistes und mit Unrecht wird er den jonischen Philosophen zugezählt (und φυσικός ja φυσικώτατος genannt). Er leitete vielmehr die atomistische Philosophie ein, insofern diese selbst durch die Philosophie des Geistes bedingt ist. Er scheidet zwischen dem Verstande (νοῦς) und der uranfänglichen unendlichen Menge des unendlich Kleinen. Diese kleinen Dinge sind eben so unendlich verschieden oder allerlei, wie sie unendlich viele sind, und aus ihrer Bindung und Lösung entstehen und vergehen die Dinge. Der Alles beherrschende und wissende Verstand oder Nous aber ist es, welcher diese Dinge in Umschwung setzt und dadurch ordnet. Dieser Umschwung wird immer größer und allgemeiner, mithin auch die Weltordnung. Die Dunkelheit der Welt entsteht durch das Ungleichartige, welches der Charakterzug der Dinge ist. (Vielleicht hat deswegen Anaxagoras gelehrt, der Schnee sei schwarz.) In der Bemerkung, daß der Verstand Herr seiner selbst sei, kündigt sich die Ahnung der Persönlichkeit des Geistes an. — Der Schüler des Anaxagores, Archelaos, soll Lehrer des Sokrates gewesen sein.

Mit Anaxagoras also wären die Atomisten eingeleitet: Leukippos und Demokritos (letzterer geboren 460 vor Christo in Abdera). Vielfach scheint man den Atomisten nicht gerecht geworden zu sein. Ihre Atomenlehre nimmt wohl ungefähr eine ähnliche Stellung zu der Alleinslehre der Eleaten ein, wie sie die Monadenlehre des Leibnitz einnahm im Verhältniß zu dem Pantheismus Spinozas. Ihre Atome wollen in ähnlicher Weise die unveränderlichen Lebensprinzipien darstellen und so die Individualität, die Persönlichkeit anstreben, wie die Monaden des Leibnitz. Aristoteles hat die Atomisten nicht ohne Grund mit Anaxagoras zusammengestellt.

Die Grundlage der Dinge sind die Elemente (στοιχεῖα). Diese theilen sich in den Gegensatz des Vollen (πλῆρες), des Dichten, Seienden und des Leeren, Dünnen, Nichtseienden. Die seienden Dinge

oder die Elemente im engern Sinne sind ihrer Natur oder Art nach gleich. Grundverschieden aber zunächst in ihrer Gestalt (σχῆμα) oder Form (ῥυσμός). Diese Gestalt ist nun wohl ihr Hauptgedanke. In dieser Gestalt ziehen die gleichartigen, verwandten Atome einander an und so entsteht die Bewegung und vermittelst dieser der zweite Unterschied: die Berührung, welche die Verbindungen zur Folge hat. Als der dritte Unterschied tritt dann die Stellung oder die Wendung hervor, ohne Zweifel die Veränderungen bezeichnend. Bei diesem Lebensprozeß der seienden Dinge sind nun die nichtseienden, die aber nicht als ein Nichts zu denken sind, sondern als das unterscheidende, formgebende Element mitwirksam. Dieses Leere ist betheiligt an dem Unterschied der ursprünglichen Gestalten, der Verbindungen und der Wendungen. Was nun das Geistige und Göttliche betrifft, so ist es zuerst wahrgenommen durch den Unterschied der Gestalten der Atome. Diese sind unendlich verschieden, es kann auch weltgroße Atome geben. Unter den verschieden gestalteten Atomen zeichnen sich die kugelförmigen aus, welche Feuer und Seele sind, oder auch Seele- und Verstand. Das zweite Moment des Geistigen liegt in dem Triebe der Anziehung, es ist die innere Nothwendigkeit oder Gewalt (βία), welche die verwandten Atome in Bewegung setzt und zusammenführt. Natürlich werden nun die Dinge durch ihre Bindungen und Scheidungen in der erscheinenden Welt unendlich bedingt und modifizirt. Daher besteht ein Unterschied zwischen dem, was sie an sich oder wesentlich sind, und dem, was sie in jener gesetzmäßigen (durch die gesetzmäßige Bindung und Trennung, νόμῳ bedingten) Erscheinung sind. Allein auch diese Erscheinungswelt hat Realität, da ja die Wechselwirkung der wesentlichen Dinge auf ihrem innern Wesen beruht.

Die Schule der Atomisten bezeichnet einen Fortschritt in folgenden Punkten:

Zuerst hat sie den Dualismus oder die Voraussetzung der ewigen Materie, der Hyle, welche die griechische Philosophie durchzieht, klar eingestanden. Ebenso den Pantheismus in der Behauptung der absolut gleichen, innern Natur der Atome. Nicht minder den Polytheismus in der Behauptung der unendlichen Vielheit der Atome. Sodann aber hat sie versucht, die Materie zu überwinden, indem sie den Geistestrieb zu der innern treibenden Seele der Atome macht und dem seienden Leben das trennende als ein formgebendes, nichtseiendes gegenüberstellt, das aber gleichwohl ein subtiles materielles Wesen hat. In der Unterscheidung zwischen den ursprünglichen Gestalten der Dinge hat sie versucht, das bestimmte Lebensprinzip, die Individualität, die Persönlichkeit zu gewinnen, und in der Anziehung der Atome spricht sich die dunkle Ahnung der Liebe unverkennbar aus. Die Anregungen dieser Schule konnten für Plato eine Veranlassung

werden, an die Stelle der Atome die Ideen, an die Stelle des Leeren das Nichtſeiende als Bildungsſtoff der Ideen zu ſetzen. Es iſt aber leicht zu bemerken, wie der Widerſpruch das atomiſtiſche Gebiet durchzieht, erſtlich in dem Widerſtreit des Vollen und des Leeren, zweitens in der gleichartigen Natur und der ungleichartigen Geſtalt der Dinge, drittens zwiſchen der Wahrheit des Weſens und der Wahrheit der Erſcheinung der Dinge. Auch war es eine dürftige Auffaſſung der anziehenden Kraft, wenn ſich das Gleichartige nur durch ſeine Einerleiheit, nicht aber vielmehr durch ſeinen harmoniſchen Gegenſatz anziehen ſollte.

Die Sophiſten machen den Uebergang von der Philoſophie des Objekts zu der Philoſophie des Subjekts. Sie ſpringen von der unendlichen Vielheit der Atome auf den Menſchen über. Ihre Philoſophie iſt die Philoſophie des Menſchen; ſie macht den Menſchen zum Ausgangspunkt, die menſchliche Dialektik zum Mittel der Erkenntniß, das menſchliche Intereſſe zum Zweck derſelben. Und inſofern iſt ſie die ächt griechiſche in beſonderm Sinne. Sie fällt in die gleiche Zeit, wo auch in der Kunſt und in der Politik der Menſch zum eigentlichſten Maaßſtab der Dinge geworden iſt. Ihre Schattenſeite kehrt ſie freilich ſtark hervor. Allmälig iſt es der verendlichte Menſch (die ſchlechte Subjektivität), von dem ſie ausgeht, die verendlichte Dialektik (Sophiſtik) macht ſie zu ſeiner Waffe, das verendlichte Intereſſe (Reichthum, Ehre u. ſ. w.) macht ſie zu ſeinem Ziel. Und inſofern bildet dann Sokrates den Gegenſatz zu dieſer Philoſophie. Er will den Menſchen in ſeiner Wahrheit und Idealität (ſeinem Genius) zum Ausgangspunkt machen. Sein Mittel iſt die ironiſche Dialektik, welche, in die Scheindialektik eingehend, dieſelbe durch die Hervorkehrung ihrer inneren Widerſprüche zerſtört; ſein Zweck das Gute, die wahre menſchliche Ethik. Gleichwohl muß anerkannt werden, daß die Sophiſten den Grund zu dem anthropologiſchen Standpunkt gelegt haben, auf welchem Sokrates fortbaute.

Der Menſch, lehrte Protagoras (um 450), iſt das Maaß aller Dinge. Er meinte damit den ſubjektiven Standpunkt. Die Welt hat für Jeden die Wirklichkeit, die er anſchauend in ihr findet. Allein nur der Menſch von naturgemäßem Verhalten nimmt das in ihr wahr, was ihm gemäß iſt (eine Ahnung des Gedankens, daß ſie dem Verkehrten verkehrt erſcheinen müſſe). Protagoras faßte die Materie auf als das Fließende im Verhältniß zum menſchlichen Körper, ganz dem Begriffe gemäß, daß der Menſch ein Hauptatom, eine Herrſchermonade. Ueberhaupt iſt die Materie das Mittel der Erſcheinung; wie ſie aber dem Menſchen erſcheint, das iſt durch ſeine verſchiedenen Zuſtände bedingt. Da nun die Menſchen von Mann zu Mann verſchieden ſind und jeder Menſch verſchiedene Stim-

nungen hat, so gibt es keine objective Wahrheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit. Alles ist relativ. Ueber jedes Ding, lehrte Protagoras, gebe es zwei einander widersprechende Ansichten.

Die Unterscheidung zwischen dem Vollen und Leeren, welche die Atomisten machten, wurde schon von Protagoras in dem Gegensatz von Seiendem und Nichtseiendem weiter ausgebildet. Gorgias (um 430) ging nun so weit, das Nichtseiende mit der Natur zu identificiren. Er bezeichnet die Natur als das Nichtseiende in den drei Sätzen, erstlich, daß Nichts ist; zweitens, daß wenn auch etwas ist, es dem Menschen unbegreiflich ist; drittens, daß wenn es auch begreiflich, doch unaussprechlich, d. h. einem Andern nicht begreiflich zu machen ist. Mit diesem Subjectivismus war die verderbliche Richtung der Sophisten eingeleitet. Kallikles lehrte, die Gesetze seien nur eine Schutzwehr der Schwachen und Elenden gegen die Starken; Trasymachos: das Gerechte sei das dem Stärkeren Zuträgliche; Diagoras: es sei kein Gott; Kritias: die alten Gesetzgeber hätten die Götter fingirt zum Schutzmittel für die Gesetze.

Eine Frucht dieser Sophistik war zunächst die Ausartung der Dialektik und Rhetorik; nicht minder aber die Erschütterung des religiösen und sittlichen Bewußtseins des griechischen Volks.

Sokrates wurde zum Fortbilder und Reformator der griechischen Philosophie, indem er sie von dem zufälligen Stimmungsmenschen, dem Meinungsmenschen der Sophisten auf den wesensgemäßen Menschen, den Genius, die sittliche Menschenbestimmung zurückführte. Er wurde damit zu dem bestimmten Begründer der griechischen Ethik, indem er die Moral lehrte im Sinne des subjectiv bewußten, freien Guten. Nicht die Tugend an sich, sondern die bewußte Tugend war sein Zweck; wahres Denken und wahre Tugend daher für ihn Eins. Damit wurde er in formaler Beziehung der Reformator der Dialektik, wie in materialer der Ethik; sowie die Tugend dialektisch sein sollte, so die Dialektik ethisch; d. h. ein gesetzmäßiges Denken des allgemeinen sittlichen Inhalts der menschlichen Natur. Auch Sokrates wollte, wie die Sophisten, den Menschen nur in seinen lebendigen Beziehungen auffassen, und lehrte also, das Gute bestehe in dem, was ihm in bestimmten Verhältnissen gemäß, nützlich und angenehm sei. Allein er meinte damit nicht den egoistischen Menschen, sondern den Menschen nach seiner sittlichen Natur. Daher schied er auch Alles aus seinem Gesichtskreise aus, was über die lebendigen Beziehungen hinauszugehen schien: z. B. die höhere Meßkunst, die höhere Astronomie; die symbolische Deutung der Mythen.

In zwei Punkten hat Sokrates besonders die heidnisch-griechische Ueberlieferung zu durchbrechen gesucht, und will man von dem Christlichen

des Sokrates reden, so muß man ohne Zweifel dieſe vor Allem ins Auge faſſen.

Der Eine beſtand darin, daß er ſich bei ſeinen Lehren auf die Stimme der Götter oder des Göttlichen, des Dämoniſchen, welches die mythiſchen Götter vertrat oder auch ſeines Genius berief, und dieſe Begeiſterung dem überlieferten Mythenweſen, wie der überlieferten Reflexionsphiloſophie entgegenſetzte; offenbar ein Ringen, hinüber zu treten in die Sphäre der Offenbarung; eine Annäherung an den Einen Gott der Offenbarung, und eine Ahnung ſeines Offenbarungsmediums, des Bundesengels. Indeſſen iſt es charakteriſtiſch, daß der Genius des Sokrates nur eine Warnungsſtimme iſt, die ihm anzeigt, was er nicht thun ſoll. In Bezug auf das, was er wirklich zu thun hat, überläßt er den Philoſophen der Arbeit ſeines ſittlichen Bewußtſeins. Der Zweite beſtand darin, daß er ſein ſubjectives Bewußtſein und Recht getroſt den Anforderungen des verſtimmten Staats entgegenſetzte; ein Ringen, die individuelle Ueberzeugung von der Knechtſchaft der Staatsauctorität zu befreien, und mit dieſem Individualismus auch den Univerſalismus zu erreichen. Als dritten Punkt führen wir noch die angegebene Vorausſetzung an, daß der Menſch nur aus Gründen handeln müſſe, mit ſeiner Folgerung, daß Unwiſſenheit Schlechtigkeit ſei: ohne Zweifel bei ihm eine Ahnung des bewußten chriſtlichen Geiſteslebens. Dieſe drei Punkte ſeiner größten Annäherung an das Chriſtliche haben ihn denn auch in eine tragiſche Colliſion verwickelt mit dem heidniſchen Staat, die ihm den Tod brachte. Und es verräth eine geringe Einſicht oder große Verſtimmung der Philoſophie, wenn ſie in ſolchen Punkten gerade das Recht auf der Seite des atheniſchen Staates finden will.

Man dürfte wohl ſagen: Sokrates hat es zu dem Weſen des Menſchen gerechnet, daß er Stimmen der göttlichen Offenbarung vernehme oder unter dem Einfluß göttlicher Auctorität ſtehe, daß er in dieſem Vernehmen ſeine individuelle Perſönlichkeit gegen die Auctorität der menſchlichen Geſellſchaft behaupte, und daß er endlich ſein naives, unbewußtes Seelenleben in die Sphäre der freien Selbſtbeſtimmung emporziehe oder ein Kind des Geiſtes ſei. Und auch das hat er als dieſem Menſchenweſen entſprechend erkannt, daß er ſeinen Geſichtskreis in Bezug auf ſein Wiſſensbedürfniß nicht nach abſtrakten Motiven, ſondern nur nach Maßgabe ſeiner relativen menſchlichen Lebensaufgabe entfaltet. Beſonders aber iſt noch hervorzuheben, daß er das Ziel ſeiner Philoſophie in einer Glückſeligkeit findet, welche durch Selbſtbeherrſchung und Entſagung vermittelt werden ſoll. Baur in ſeiner Schrift: das Chriſtliche des Platonismus oder Sokrates und Chriſtus *) findet

*) Tübingen, Fues 1837.

ſchon darin die erſte Verwandtſchaft des Sokrates mit dem Chriſtenthum, daß Sokrates nach Cicero's Aeußerung die Philoſophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuſer und auf den Markt, in das tägliche Leben der Menſchen eingeführt, daß er den Menſchen aus der Objectivität in die Subjectivität zurückgeführt. Denn es ſei eben auch die höchſte Aufgabe des Chriſtenthums, den Menſchen in ſeinen weſentlichſten, ſittlich religiöſen Intereſſen zu ergreifen, Alles, was zum Chriſtenthum gehöre, habe ſeine Bedeutung nur darin, daß es ein Moment für das ſittlich religiöſe Verhältniß des Menſchen zu Gott ſei, ein Moment zur Realiſirung der ewigen Seligkeit, deren Subject der ſeiner ſittlichen Natur und ſeiner Abhängigkeit von Gott ſich bewußte Menſch ſei. Ganz ſchief iſt es dann aber, wenn Baur weiter ſagt: „Iſt aber dieſe rein ſittlich religiöſe Beſtimmung des Selbſtbewußtſeins, wie ſie dem Chriſtenthum eigen iſt, etwas anderes, als die Vollendung jener Bewegung, zu welcher der erſte entſcheidende Impuls von Sokrates ausging?“ Die entſcheidenden Impulſe für die Vollendung, welche im Chriſtenthum erſcheint, liegen nirgends auf der ganzen Linie der Entwickelung der griechiſchen Philoſophie; ſie liegen vielmehr im Alten Teſtament. Ebenſo ſchief iſt die Charakteriſtik der Eigenthümlichkeit des Sokrates bei Hegel, welche Baur anführt: „die unendliche Subjectivität, Freiheit des Selbſtbewußtſeins iſt in Sokrates aufgegangen, dadurch, daß er die Wahrheit des Objectiven auf das Bewußtſein, auf das Denken des Subjects zurückgeführt hat.“ Hätte Sokrates die unendliche Subjectivität ſchon zur Offenbarung gebracht, ſo wäre er auch der Erfaſſung der unendlichen Objectivität gewachſen geweſen. Und wie kann man dieſe unendliche Subjectivität mit dem Denken des Subjects identificiren? Die ebenſo ſchiefe Unterſcheidung Hegels zwiſchen Sokrates und den Sophiſten übergehen wir. Wenn es dem angeführten Standpunkte des Sokrates gemäß war, den Grundſatz: erkenne dich ſelbſt (γνῶθι σεαυτόν), an die Spitze ſeiner Philoſophie zu ſtellen, ſo findet Baur darin eine nahe Beziehung auf das chriſtliche Princip: thut Buße (μετανοεῖτε). Die Beziehung beider Principien läßt ſich nicht leugnen; der Unterſchied liegt aber ebenſo beſtimmt auf der Hand. Baur beſtimmt ihn ſo: Sokratiſche Philoſophie und Chriſtenthum verhalten ſich demnach in dieſem ihren Ausgangspunkt betrachtet, wie Selbſterkenntniß und Sündenerkenntniß. Das Eine aber, bemerkt Baur, könne nicht ohne das Andere ſein. Daher müſſe ſich wohl auch ein Analogon der chriſtlichen Gnade bei Sokrates finden. Dem ſcheine nun zwar das Princip der ſubjectiven Freiheit bei ihm zu widerſprechen. Allein dieſes Princip ſei ja nur ſeiner formellen Seite nach ein ſubjectives. Denn das Bewußtſein finde ja das Allgemeine als das ihm objectiv Gegebene in ſich vor, als das von aller Subjectivität Unabhängige und an ſich Seiende.

Das Allgemeine sei auch das Gewußte, das im subjectiven Bewußtsein sich selbst Offenbarende und Aussprechende, und auf diese Weise das den Menschen in seinem Wollen und Handeln Bestimmende. Allein wie kann dies das Sokratische Analogon der Gnade sein, da ja das christliche Bewußtsein dieses Allgemeine im Gewissen und Gesetz findet, welches doch keineswegs mit der Gnade Eins ist? Glücklicher erscheint die Zusammenfassung der sokratischen Ironie und Mäeutik: jene habe die Bestimmung gehabt, die Menschen zur beschämenden Einsicht in ihre Unwissenheit zu führen, diese, die Geburtshülfe dagegen, ihm zur Geburt seines wahren Wissens (und Lebens) zu verhelfen.

Die Philosophie des Sokrates enthielt eine Concentration der verschiedenen Beziehungen des menschlichen Geistes, die sich in seinen Schülern und Nachfolgern aus einander wickelte. In die objective oder theoretische Seite seines philosophischen oder wahren Menschen theilten sich Plato und Aristoteles; in die subjective oder praktische theilten sich die megarische, die kynische und die kyrenäische Schule. Die beiden Ersteren repräsentiren die theologische, die drei Letzteren die teleologische Seite der Schule. Natürlich aber wurde jeder Ausgangspunkt wieder zu dem Princip eines alle Momente umfassenden Systems. Das Element des sokratischen Wissens, der Vernunfteinsicht (φρόνησις) war das Princip der megarischen Schule, welche Euklides von Megara stiftete. Diese Schule also ging von dem Grundsatz aus, daß die Tugend die Wissenschaft des Guten sei, ihre Form die dialektische Darstellung. Dieses System suchte demzufolge das Gute in der gewußten Einheit des Allgemeinen; und seine Dialektik lief darauf hinaus, die Widersprüche, mithin die Nichtigkeit des Einzelnen darzustellen. So bereitete sich der Stoizismus in dem materiellen, der Skeptizismus in dem speciellen Theile dieser Schule vor. Die negative Seite der Tugend hatte Sokrates in der freien Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) gefunden. Dieses Moment der Tugend wurde von Antisthenes zur ganzen Tugend gemacht. Das Wesen der Selbstbeherrschung aber setzte er in die individuelle Unabhängigkeit von zufälligen Bedürfnissen; die Selbstgenügsamkeit. Dieses negative Behagen sank bis zur natürlichen Gemeinheit herab. Gleichwie die Megariker von dem individuellen Leben abstrahirten zu Gunsten der wissenschaftlichen Abstraktion, so die Cyniker von dem allgemeinen Wesen zu Gunsten der individuellen Unabhängigkeit. Als das positive Ziel der Tugend hatte Sokrates die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) dargestellt. Dieses Ziel nun machte die kyrenäische Schule zum Ganzen. Sie bildete daher wieder den geraden Gegensatz zu den Cynikern, indem sie sich eine Philosophie des Vergnügens erschufen, welchem nicht nur das Wissen, sondern auch Gesetz und Sitte untergeordnet wurden. Daher finden sich in dieser Schule des

Aristippus von Kyrene auch die atheistischen Philosophen Theodorus und Euemerus. Zuletzt kam man auf die Bestimmung der Apathie: der Weise müsse gegen das Leben selbst indifferent sein.

Plato und Aristoteles haben das mit einander gemein, daß sie theologisch von dem Weltgrunde ausgehen, wie er sich in dem Menschen kund gibt, als der objective Grund und die Allgemeinheit des menschlichen Bewußtseins. Bei ihnen ist das Göttlich-Menschliche des Sokrates zur bestimmten Gottheit, zu dem Gott erhoben, welcher die mythischen Gewänder des Polytheismus abzustreifen beginnt, um dagegen in der Idee des menschlichen Geistes sein Wesen kund zu geben. Aus diesem Urgrunde heraus suchen Beide das Wesen und den Endzweck des Menschen und der Welt heraus zu erkennen. Wie ihnen aber das Dämonische des Sokrates zur Gottheit erwachsen ist, und wie ihr Wissensgebiet die ganze Welt umfaßt; so ist auch ihr Weltzweck ein objectiver geworden, dessen Mittelpunkt freilich der Mensch in seiner höheren Bestimmung bleibt.

Der Gegensatz Beider aber liegt darin, daß Plato das Göttliche oder das Gute als die freie transcendente Ursache der Welt erfaßt, welche vermittelst der Ideen die erscheinende Welt setzt und durch sie hindurch das Gute verwirklicht; wogegen Aristoteles die Gottheit als den immanenten Grund, die lebendige Energie der Dinge erfaßt, in welcher das Wesen mit der Erscheinung zusammengefaßt sein soll.

In der platonischen Philosophie treten die einzelnen philosophischen Systeme zuerst aus einander, wenn auch noch nicht in reiner Gliederung. Zuerst die Dialektik im bestimmteren Sinne als Erkenntnißlehre; in materialer Beziehung Fortschritt vom Einzelnen zum Allgemeinen und wieder vom Allgemeinen zum Einzelnen; in formaler, Vernunftthätigkeit und philosophischer Dialog (konkrete Abstraktion könnte man sagen). Indem Plato die Wissensbestimmungen des Sokrates (ὁρισμενα) von dem Erscheinenden, Wechselnden, als das demselben zu Grunde liegende unterscheidet, kommt er auf die Ideen. Von der Vielheit der Einzelideen kommt er dann zu der Gesammtidee, welche alle umfaßt: Gott: das Gute oder das Schöne. In dem Lichte der Idee erfaßt er dann die Welt und das Leben. Dieser ganze philosophische Proceß ist Dialektik. Was das Wissen überhaupt betrifft, so unterscheidet Plato Meinung und Verständniß; die Meinung ist auf das Werden gerichtet und zerfällt in Glauben und Wahrscheinlichkeit; das Verständniß ist auf die Wesenheit gerichtet, und zerfällt in Wissenschaft und Erkenntniß. Seine Ideologie ist dann seine zweite Wissenschaft: seine Religionsphilosophie oder Theologie. Daran schließt sich drittens die Kosmologie an. Die Welt oder das Universum geht aus der Wechselwirkung zwischen dem Idealen und Materiellen, dem Wesentlichen und Unwesent-

lichen, dem ſich Gleichbleibenden und Veränderlichen als ein Mittleres, Drittes hervor. Sie hat in dieſer Stellung einerſeits Theil an dem Sein, andererſeits an dem Nichtſein. Die Welt (Weltbildung) geht hervor aus der Vernunft und aus dem Denken Gottes (ἐκ λόγου καὶ διανοίας θεοῦ), welcher durch ſeinen ewigen Rathſchluß (λογισμός) die Welt hervorbrachte. Die Wahrheit der Welt iſt, daß Gott ſich in ihr ſein Gleichniß gebildet: ihr Zweck das wahre Sein, das Gute, das Schöne. Doch konnte Gott nicht wirklich oder ſubſtantiell in die Welt eingehen; ebenſo wenig ſeine einzelnen Ideen, wegen des Gegenſatzes zwiſchen den unveränderlichen Ideen und der unveränderlichen Materie, dem Bildungsſtoff der Welt; daher erſcheint in der Welt nur die Aehnlichkeit Gottes, das ſinnlich wahrnehmbare Nachbild des überſinnlichen idealen Urbildes. Und in Bezug auf dieſen Unterſchied tritt der Gegenſatz der reinen Ideenwelt und der Erſcheinungswelt als Modifikation des urſprünglichen Widerſpruchs zwiſchen dem Ideellen und Materiellen hervor. Mag auch die platoniſche Materie nicht als ein ewig ſelbſtſtändiges Poſitives zu denken ſein, ſo iſt ſie doch ebenſo wenig als die bloße Möglichkeit und Nothwendigkeit der Beſonderung an dem Seienden oder als das Princip der Individualiſirung ſelbſt zu begreifen. Deswegen nicht, weil damit keine wirkliche Verdunkelung des Idealen geſetzt wäre, ſondern vielmehr ſeine Offenbarung. Unter dieſer Vorausſetzung müßte auch ſchon die Wahrheit, der Unterſchied der Ideen auf die Mitwirkung der Materie zurückgeführt werden. Die Materie iſt vielmehr als das Nichtſeiende (τὸ μὴ ὄν), der Bildungsſtoff in höchſter Sublimation gedacht: als das ſchlechthin Unſelbſtſtändige, Beſtimmbare (das reine Sein gleich dem Nichts, aus welcher Hegel die Idee abzuleiten wußte). Die Kosmologie Plato's enthält zugleich die Keime ſeiner Naturlehre; beſtimmter aber geht aus ihr ſeine Anthropologie hervor. Dieſe aber findet ihre Vollendung in der Ethik oder Politik, welche man ſeine makrokosmiſche Anthropologie nennen könnte: da das Individuum im Staate aufgehen ſoll. Dieſer Satz iſt freilich dadurch bedingt, daß die Beſten als ideale Ariſtokratie den Staat leiten ſollen. Der Menſch iſt in ſeiner dualiſtiſchen Natur und in ſeinen verſchiedenen Seelenvermögen ein kleines Bild des Staates; der platoniſche Staat in ſeinen verſchiedenen Elementen und Bürgerclaſſen das große Bild des Menſchen.

Plato iſt der Vollender der idealen Richtung des Sokrates; doch iſt er in manchem Betracht wieder unter ſeinen Lehrer herabgeſunken. Zuerſt iſt der Begriff des Perſönlichen zu Gunſten des Ideellen bei ihm geſchwächt worden. Sodann iſt auch mit der Feſtſtellung der Urſprünglichkeit des Gegenſatzes zwiſchen dem Ideellen und Materiellen der Dualismus wieder mehr aufgeriſſen worden, als dies bei Sokrates der Fall zu ſein ſchien.

Das absolute Uebergewicht des Staates über die individuelle Persönlichkeit tritt bei ihm ebenfalls wieder hervor.

Die angeführte Schrift von Baur hat sich ebenfalls das Verhältniß des Plato zum Christenthum zur Aufgabe gemacht. *) Mit Scharfsinn hat Baur nach seinen Vorgängern Ritter und Nitzsch die Mängel der geistvollen und begeisterten Darstellung Ackermanns hervorgehoben. Das bloße Berücksichtigen von Plato, ohne die Berücksichtigung des Zusammenhangs, in welchem er mit dem Hellenismus, namentlich mit Sokrates **) steht, die Beschränkung auf die Teleologie; ohne Erwägung ihres Zusammenhangs mit der Theologie und ähnliche Punkte, lassen es nicht zu einer vollen Anschauung des Parallelismus zwischen Platonismus und Christenthum kommen. In einzelnen Punkten wird dem Philosophen zu wenig eingeräumt, in manchen zu viel. So z. B. wenn der Begriff der Heiligkeit bei Plato vermißt wird. Wir haben schon anderwärts bemerkt, daß das Aequivalent der hebräischen Heiligkeit in der griechischen Idealität gesucht werden müsse. Soll aber nach Ackermann das Heilbezweckende auch bei Plato sich finden, das Heilbewirkende dagegen nur im Christenthum; so läßt sich entweder das Heilbezwecken als die Bezeichnung der heidnischen Sehnsucht nach dem Heil überhaupt begreifen, oder man kann den Begriff so strikt fassen, daß er auch das Heilbewirken involviren muß. Die Hauptfrage war hier: wie steht Plato zu der Idee der Persönlichkeit? Vorab der absoluten Persönlichkeit? Wie zu der Idee der reinen Weltschöpfung? Wie zu der Idee der Menschwerdung? u. s. w. Mit der Beantwortung dieser Fragen mußte sowohl die Aehnlichkeit als der Unterschied und Abstand zwischen Platonismus und Christenthum hervortreten.

Hier also kämen der Reihe nach folgende Punkte in Betracht:

1) Aehnlichkeit und Unterschied zwischen dem persönlichen Gott der Christen und der platonischen Gotteslehre. Auch der platonische Gott heißt: Vater, Vater des Ganzen, Vater der Götter, Schöpfer, König, Herrscher, Regierer der Welt. Allein dieser höchste Gott ist dreifach bedingt: einmal durch die Idee oder das abstrakte Gute, dann durch die Götter, deren Superlativ er ist; endlich durch die Materie.

2) Aehnlichkeit und Unterschied zwischen der christlichen Trinitätslehre und ihrem platonischen Analogon. Plato hebt im Unterschied von dem

*) Mit Rücksicht auf: Ackermann, das Christliche in Plato und in der platonischen Philosophie, 1835; und auf die beiden Beurtheilungen dieser Schrift von Nitzsch und Ritter in den Theol. Studien und Kritiken 1836, S. 471 f. u. S. 486 ff.

**) Mit Recht hebt von Baur hervor, daß nicht mit Plato, sondern mit Sokrates eine neue Periode beginne.

göttlichen Wesen selbst den νοῦς Gottes hervor; die Vernunft (nicht aber schon den λόγος). Dieser Nous wird auch als Seele, als königliche Seele gedacht. Er erzeugt durch den Rathschluß (λογισμός) Gottes die Welt, wie sie in ihrer Totalität oder Idealität selber ein heiliger Gott ist. Der Logismos also erscheint als das ausgeprägte zweite Princip, die Idealität der Welt als das dritte: zu einer persönlichen Dreifaltigkeit kommt es nicht.

3) Das Verhältniß zwischen der christlichen Weltschöpfung und der platonischen Weltbildung. Die Welt zerfällt in eine ideale, urbildliche und in eine reale abbildliche Welt. Die Vermittlung zwischen Beiden ist die Seele als Mischung des Idealen und des körperlichen Wesens. Die edelste Mischung ist die Weltseele; eine minder edle die Seelen der Gestirne; diese erst haben den Menschen erzeugt, und zwar ein besseres und geringeres Geschlecht: ein männliches und weibliches. Welch ein Abstand zwischen dieser Theorie und der absoluten Schöpfung!

4) Das Verhältniß zwischen der christlichen Offenbarung und der platonischen Kundgebung des Göttlichen. Insbesondere denn auch die Parallele zwischen den Ideen und den Engeln. Die platonischen Ideen sind zwar nicht bloß Bilder des Allgemeinen, sondern auch wirksame Kräfte, Einzelkundgebungen der Gottheit; allein die Macht des persönlichen Lebens, darum der Liebe, fehlt ihnen.

5) Die beiderseitige Anthropologie. Die menschliche Seele als Princip des menschlichen Lebens ist eine getheilte Erscheinung der göttlichen Seele. Diese ist unsterblich, weil sie sich selbst bewegt aus sich. Mithin hat auch die menschliche Seele an der Unsterblichkeit Theil, und ihr Lernen ist Wiedererinnerung. Während aber die göttliche Seele sich ewig gleich bleibt, und nur gute Rosse und einen guten Führer hat, wird die menschliche Seele von zwei widerstrebenden Rossen bewegt; sie ist gemischter Art. Diese Mischung tritt in der Platonischen Dreitheiligkeit der menschlichen Natur bestimmter hervor: worin Plato wieder einen Widerspruch des Geistigen und Sinnlichen erblickt, welcher durch das Mittlere, das Gemüthliche (θυμικόν) vermittelt ist. Diese Anthropologie läßt zwar die Unsterblichkeit nicht bloß auf die Seite der allgemeinen Seele fallen (wie die Hegelianer die Sache wohl so nehmen wollen). Allein sie treibt dahin, die Unsterblichkeit vorzugsweise negativ, als Entäußerung zu bestimmen: im Gegensatz gegen die Hoffnung der Auferstehung des Fleisches. Der christliche ethische Gegensatz zwischen Geist und Fleisch aber erscheint hier als ein ursprünglicher, physischer. An eine ursprüngliche Harmonie des wirklichen Menschen und an eine Wiederherstellung desselben, an die Verklärung der menschlichen Leiblichkeit ist hier nicht zu denken. Den

ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier hat Plato nicht rein vollzogen.

6) Die Lehre von der Sünde. Auch der Platonismus unterſcheidet zwiſchen einem urſprünglichen idealen Zuſtande, und dem gewordenen verderbten Zuſtande des Menſchen. Namentlich in dem Mythus vom Abfall der Seelen (Phädon). Aus dem Mangel im Erſchauen des Göttlichen, des wahrhaft Seienden geht das Verſinken der himmliſch präexiſtirenden Seelen in die irdiſche Stofflichkeit nach verſchiedenen Graden hervor. Das Chriſtenthum begreift jene Präexiſtenz als die menſchliche Beſtimmung und urſprüngliche Geſtalt; den Abfall als Willensthat; die platoniſche Verkörperung als Umkehrung der Leiblichkeit in das fleiſchliche Weſen.

7) Die Lehre von der Erlöſung. Die Idee des Guten als die Einheit der Ideen iſt für die platoniſche Philoſophie der Engel der Offenbarung, der erſcheinende Chriſtus. Sie wird zuletzt unter allem Erkennbaren, und nur mit Mühe erblickt; wenn man ſie aber erblickt hat, wird ſie auch dafür erkannt, daß ſie im Sichtbaren das Licht und die Sonne, im Erkennbaren als Herrſcherin Wahrheit und Vernunft hervorbringt. *) Dieſe Idee kann freilich nicht Fleiſch werden, wie der Logos im Chriſtenthum. Doch iſt ſie die eigentliche Lebensſubſtanz des Menſchen, das Innerſte ſeines Weſens, wie Chriſtus das Ebenbild Gottes. Der Unterſchied iſt, daß jenes Innerſte bei Plato unperſönlich iſt, abſtrakt allgemein, im Chriſtenthum perſönlich. Und daher ſpiegelt ſich denn auch die Erlöſung bei Plato nur ab in der Wiedererinnerung an den idealen Urſprung der Ideen. Doch wird auch dieſe Wiedererinnerung dadurch vermittelt, daß die Idee in ſinnlichen Erſcheinungen dem Menſchen zur Anſchauung kommt. „Wenn die Idee erwacht; mit ihrem himmliſchen Licht das Dunkel des Bewußtſeins zerſtreut und erhellt, dann hüllt ſie ſich in ſinnliche Form, und nimmt gleichſam menſchliche Geſtalt an.“ Baur (S. 40). Die Schönheit iſt die Form der Offenbarung des Guten; folglich das Analogon der Erſcheinung Gottes im Fleiſch.

8) Die Lehre vom Glauben. „Was im Chriſtenthum der Glaube iſt, ſagt Baur, iſt im Platonismus die Liebe.“ Wo bliebe dann aber das Gegenbild der chriſtlichen Liebe im Platonismus? Was im Chriſtenthum der Glaube iſt, muß im Platonismus die geiſtige Anſchauung des Idealen als energiſche und erweckende Wiedererinnerung an den idealen Zuſtand ſein. Der Unterſchied iſt, daß der Glaube hiſtoriſche Kraft hat, und ein höheres Paradies erzielt, daß die platoniſche Anſchauung dagegen nur durch Abſtraktion von der Geſchichte und Rückkehr ihr Ziel zu erreichen meint.

*) In der alexandriniſchen Philoſophie tritt ſie ſpäter auf als die ἰδέα ἰδεῶν zuletzt als der λόγος.

9) Die Lehre vom Geistesleben. Die Einheit des christlichen Geistes-lebens ist die Liebe; die Einheit des platonischen der Eros. Dieser letztere aber ist kein rein persönliches Verhalten, weder ganz göttlich, noch ganz menschlich, sondern von dämonischer Art. *)

10) Die Lehre von den Tugenden. Die platonischen Tugenden: Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit haben einen ganz abstrakten, gesetzlichen Charakter im Verhältniß zu den christlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe.

11) Die Lehre von der menschlichen Gemeinschaft. Schon Ackermann hat auf die Verwandtschaft des platonischen Staats mit der christlichen Kirche hingewiesen. Sodann auch v. Baur. „Nach Sokrates ist der Mensch, als sittliches Wesen, und das sittlich Gute, durch welches als das Allgemeine jeder Einzelne in seinem Wollen und Handeln bestimmt werden soll, der Mittelpunkt alles philosophischen Denkens. Der Begriff des sittlich Guten realisirt sich vollkommen nicht in dem einzelnen Menschen, sondern in der Gesammtheit der einen Staatsorganismus bildenden Menschen. Der Staat beruht auf der Idee der Gerechtigkeit, der Staat ist selbst die concrete Wirklichkeit, die objective Realität der Idee der Gerechtigkeit." — „Plato betrachtet," wie Hegel sagt (Gesch. der Philos. II, S. 272), „den Zustand der Gesellschaft und des Staats nicht als Mittel für die einzelne Person, als Grundzweck, sondern legt umgekehrt das Substanzielle, Allgemeine zum Grunde, und zwar so, daß der Einzelne als solcher eben dies Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geist habe, daß der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine Sitte sei." — „Wir haben also auch hier die von Sokrates geforderte Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine als das sittlich Gute, nur wird sie von Plato vermittelt durch den Staat, als die organische Einheit, welcher der Einzelne als Glied angehört. Als organische Einheit aber faßt Plato den Staat auf, indem er die Gesammtheit der einzelnen, den Staat bildenden Individuen selbst wieder als ein großes Individuum betrachtet. Wie in dem einzelnen Individuum drei verschiedene Principien zu unterscheiden sind: 1) das Sinnliche, das in den auf etwas Bestimmtes gehenden Bedürfnissen und Begierden sich äußert; 2) das vernünftige, der λόγος, welcher, als das Allgemeine, den nur auf das Einzelne gerichteten Begierden sich widersetzt, und 3) ein Mittleres zwischen Beiden, welches von Plato θύμος (Zorn oder Gemüth) genannt wird, indem es sowohl der Begierde verwandt ist, als auch der Vernunft gegen die Begierde beisteht, so theilt sich der Staat als organische

*) Vgl. übrigens v. Baur S. 50.

Einheit in drei wesentlich verschiedene Bestandtheile. Es entstehen so die drei Stände, welche zusammen den Staat ausmachen: 1) der Stand der Regierenden oder der Wissenden, welche von Plato auch die Wächter genannt werden; 2) der Stand der Krieger, und 3) der Stand der Ackerbauer und Handwerker. Da aber der Staat die real gewordene Idee der Gerechtigkeit ist, so muß sich diese Idee auch an den einzelnen Ständen des Staates darstellen. Wie der Staat sich in Stände theilt, so spaltet sich die Eine Tugend der Gerechtigkeit in eine Mehrheit von Tugenden. Dem Stande der Regierenden und Berathenden kommt die Tugend der Weisheit oder der Wissenschaft zu, dem zweiten Stande, dem der Krieger die Tugend der Tapferkeit, dem dritten Stande die Tugend der Mäßigung, die zwar eine allgemeine Tugend ist, als die die Harmonie des Ganzen bewirkende Gewalt über die Begierden und Leidenschaften, ganz besonders aber zur Tugend des dritten Standes wird, sofern dieser als der den beiden anderen untergeordnete, und den sinnlichen Bedürfnissen dienende am meisten in Gefahr ist, sich von dem harmonischen Zusammenhang mit dem Ganzen abzulösen. Diesen drei Tugenden stellt Plato als die vierte Tugend die Gerechtigkeit zur Seite, wodurch wir die bekannten vier Cardinaltugenden der Alten erhalten, sie ist aber vielmehr die Grundlage der Uebrigen und die Idee des Ganzen."

Was nun die Analogie dieses platonischen Staats mit der christlichen Kirche betrifft, so parallelisirt Baur die Idee der Gerechtigkeit, welche den platonischen Staat beherrscht, mit Christo, als dem Haupt der christlichen Kirche. Der durchgreifende Unterschied, welcher in diesem Gegensatz zwischen dem persönlichen Princip der christlichen Gemeinschaft, und dem unpersönlichen der platonischen liegt, scheint von Baur zu entgehen; dagegen bemerkt er wohl, daß der platonische Staat bloße Idee sei, die christliche Kirche dagegen historische Wirklichkeit habe. — Was aber den platonischen Staat zur bloßen Idee mache, bemerkt er dann, sei eben nichts anderes, als der Mangel des Princips der subjectiven Freiheit. Der Einzelne müsse in diesem Staate seine individuellen Rechte und Ansprüche dem Ganzen zum Opfer bringen, das beweisen die bekannten drei Bestimmungen, auf welche Plato seinen Staat gründen wolle: 1) daß es keinem Einzelnen gestattet sei, sich selbst mit freier Willkür seinen Stand zu wählen; 2) daß Keiner ein Privat-Eigenthum haben dürfe, und 3) daß die Ehe und das darauf beruhende Familienleben ausgeschlossen sei. — Eine solche Beschränkung und Unterdrückung der subjectiven Freiheit, bemerkt von Baur, sei zu unnatürlich, als daß ein auf solchen Grundsätzen beruhender Staat jemals in der Wirklichkeit existiren könne. „Auch mit dem Christenthum stehen daher diese Grundsätze in dem größten Widerspruch, und der platonische Staat

bildet in dieſer Hinſicht ſogar den geraden Gegenſatz gegen die chriſtliche Kirche, in welcher jeder Einzelne nur inſofern ein Glied des Geſammtkörpers der Kirche iſt, ſofern er in demſelben zu dem vollen Rechte ſeiner Freiheit und Selbſtſtändigkeit gelangt und den abſoluten Zweck ſeines Daſeins in ſich ſelbſt hat."

Von Baur iſt weit entfernt davon, dieſen Antagonismus gegen das chriſtliche Princip, wie derſelbe in dem platoniſchen Staate zur vollen Offenbarung kommt, gehörig zu würdigen. Wenn nämlich der platoniſche Staat nichts Anderes iſt, als das letzte Reſultat des ganzen Syſtems ſelbſt, ſo muß ſich natürlich auch das Chriſtenthumswidrige als rother Faden durch das ganze Syſtem ziehen. Und ſo liegt denn auch der Ausgangspunkt deſſelben in der That ſchon in dem perſönlichkeitswidrigen Verhalten der platoniſchen Ideen, welche mit ihrer abſtracten Allgemeinheit das Individuelle als das vermeintlich Beſchränkte abſtoßen. In ganz verwandter Unfähigkeit, den eigentlichen platoniſchen Wurm zu erkennen, hat Hegel bemerkt: Plato habe in der That die griechiſche Sittlichkeit nach ihrer ſubſtantiellen Seite dargeſtellt, das griechiſche Staatsleben ſei das, was den wahrhaften Inhalt der platoniſchen Republik ausmache. — Das Princip der ſubjectiven Freiheit aber, welches der Sitte und Gewohnheit des Subſtantiellen entgegentrete, ſei ein ſpäteres, und in die griechiſche Welt auch gekommen, aber als Princip des Verderbens der griechiſchen Staaten, des griechiſchen Lebens. Dieſe Anſchauung, welche zwiſchen dem griechiſchen Staat in ſeiner edleren Richtung und dem platoniſchen Ideal nicht zu unterſcheiden wußte, und ebenſo wenig zwiſchen dem Princip der ſubjectiven Freiheit und des ſubjectiviſtiſchen Egoismus, darf uns nicht mehr aufhalten. Hübſch weiß von Baur jedoch das Widerchriſtliche und Chriſtliche in dem platoniſchen Staat zu verbinden: „In dieſem bewußten abſichtlichen Ausſchließen (der ſubjectiven Freiheit) würde demnach der platoniſche Staat in einem feindlichen Verhältniß zum Chriſtenthum ſtehen, auf der anderen Seite aber iſt dieſes Ausſchließen des chriſtlichen Princips der ſubjectiven Freiheit zugleich ein um ſo entſchiedeneres Feſthalten an dem Princip der allgemeinen ſubſtantiellen Einheit;" als ob das die wahre allgemeine Einheit ſein könnte, welche die Freiheit des Individuums ausſchließt. Gerade in dem aber, worin nach v. Baur das Widerchriſtliche liegen ſoll, ſoll dann auch wieder das Chriſtliche liegen. Es bleibt übrigens für von Baur verdienſtlich genug, daß er das Widerchriſtliche in dem platoniſchen Staatsbilde berührt hat. Für unſere Zeit wäre die Frage nahe gelegt, in welchem Verhältniß ſteht das platoniſche Staatsideal zu der Organiſation der Geſellſchaft Jeſu und zu den Staatstheorieen der Socialiſten. In gewiſſem Sinne kann man allerdings mit Baur den platoniſchen Staat als

eine Art von Vorausſehung der mittelalterlichen Staatskirche anſehen. Man darf aber nicht vergeſſen, daß Plato ein anderes Gegenbild der wirklichen Kirche auch in der Wirklichkeit darſtellte, und das war die platoniſche Schule, die Akademie. Auch muß man wohl feſthalten, daß der Geiſt des Philoſophen ihn vielfach über die Abſtractheit ſeines Idealismus emporgehoben hat; wie er denn z. B. in ſeinem Sympoſion dem Begriff der Liebe, mithin auch der Perſönlichkeit nahe zu kommen ſucht. Die platoniſche Philoſophie in ihrer welthiſtoriſchen Bedeutung hat eine Reihe von Geſtaltungen und Umgeſtaltungen erfahren. Sie lebte zunächſt und unmittelbar fort in der älteren Akademie, in welcher Speuſippus, Xenokrates, Polemon und Krantor das Syſtem herabſtimmten; ſpäter in der neueren Akademie; in der alexandriniſch-philoniſchen Philoſophie; in der neuplatoniſchen Schule, in der Schule der alexandriniſchen Kirchenväter, in den pſeudodionyſiſchen Schriften, und in der Myſtik des Mittelalters; in dem Humanismus der Reformationszeit und in der neuern Philoſophie.

Nur die ariſtoteliſche Philoſophie, wie ſie ſich mit der platoniſchen in den ſokratiſchen griechiſchen Standpunkt theilt, um einen beſtimmten Gegenſatz gegen dieſelbe hervorzukehren, hat eine faſt noch größere welt- und kirchenhiſtoriſche Bedeutung gewonnen.

Ariſtoteles geht mit Plato aus von der Vorausſetzung, daß das denkende Bewußtſein mit dem Idealen, dieſes mit dem Göttlichen Eins ſei. Die ſubjective Idee iſt auch für ihn der Ausgangspunkt zur Erkenntniß der objectiven göttlichen Ideenwelt, und der Wahrheit und Weſenheit überhaupt im Lichte der Idee. Allein ſchon in der Faſſung der Ideen und ihres Verhältniſſes zur Welt nimmt Ariſtoteles einen von Plato durchaus verſchiedenen Standpunkt ein. Bei Plato liegt die wahre Wirklichkeit der Welt hinter der äußern Welt in den Urbildern; und der ganze Schöpfungsproceß, wie der ethiſche dienen nur dazu, die urbildliche, in ſich ſelber ewig fertige Welt der Ideen vermittelſt der Seelen in der körperlichen Welt abbildlich zur Erſcheinung zu bringen. Ariſtoteles dagegen findet die wahre Wirklichkeit des Allgemeinen, Idealen in der Art und Weiſe, wie es ſich in dem Einzelnen verwirklicht: ſeine Ideen ſind Principien (ἀρχαί), welche von der höchſten Urſache ausgehend als die eigentlichen Weſenheiten und Triebkräfte der Dinge dem letzten Endzweck zuſtreben. Die Wahrheit der platoniſchen Welt iſt die Erſcheinung des Idealen; die Wahrheit der ariſtoteliſchen die Energie, die Thätigkeit deſſelben. Bei Plato iſt das Ende um des Anfangs willen; daher die ethiſche That Rückkehr, Erinnerung; bei Ariſtoteles iſt der Anfang um des Endes, um des Selbſtzwecks willen; die ethiſche That Streben zum Ziel. Daher beſteht denn auch bei Ariſtoteles die Philoſophie in der conſequenten demonſtrativen Entwicklung der Principien;

in der Darlegung ihrer ſyſtematiſchen Entfaltung, und ſeine Methode iſt daher nicht dialogiſch, ſondern akroamatiſch. Die Philoſophie iſt aber darum ſich ſelbſt Zweck und die Beherrſcherin aller Erfahrungswiſſenſchaften, weil ſie das leitende Bewußtſein der Selbſtverwirklichung des Idealen bezeichnet. Hätte Ariſtoteles die Beſonderung des Allgemeinen im perſönlichen Leben gefunden, ſo hätte er einen unendlichen Sieg über den Platonismus davongetragen; da er aber jene Beſonderung in den formalen Begriffsentfaltungen fand, ſo ſank er in einer Beziehung ſo tief unter Plato herab, wie er in anderer ſich hoch über ihn erhob. Indem er das Beſondere, Beſtimmte als Poſition faßte, ſtatt als bloße Negation oder Beſchränkung des Allgemeinen, erhob er ſich über Plato; indem er die ewige, überweltliche Beſtimmtheit und ideale Vollendung des Lebens verkannte, ſank er unter ihn herab. Die höchſte Weſenheit des Ariſtoteles iſt die abſolute Entelechie; in ihr iſt die erſte allumfaſſende Urſache, die Alles durchdringende und in Beziehung ſetzende Wirkung, und der abſolute Endzweck in Eins zuſammengefaßt. Sie iſt daher auch in ſich vollendet und überzeitlich. Die Form ihrer Selbſtverwirklichung aber iſt folgende: der Gegenſatz des formbildenden Princips und des gegenüberſtehenden ſchlechthin beſtimmbaren Stoffs, welcher an ſich bloße Möglichkeit iſt und nur durch die formbildende Thätigkeit ein Etwas, ein Beſtimmtes, wird fortwährend durch die Entelechie, welche beide umfaßt, aufgehoben in Eins und zur Selbſtverwirklichung derſelben gemacht. Daher ſind weder die Form, noch die Materie etwas Wirkliches für ſich. Die formbildende Thätigkeit beſteht in den Beſonderungen, in der Aufſtellung und Aufhebung der Gegenſätze. Da nun in dieſem Proceß der Endzweck das eigentliche Motiv der Entwicklung iſt, ſo iſt das Spätere, das Reſultat, der Geltung nach das Frühere. Alle dieſe relativen Entelechieen aber ſind umſchloſſen von der abſoluten Entelechie, welche ihnen ihre bewegende Kraft mittheilt. Dieſes abſolute Weſen iſt das ewig unbewegt Bewegende, an ſich Beſtehende. Es iſt aber dieſes das abſolut Bewegende, weil in ihm durch das Denken Sein und Thun identiſch iſt: weil es ſich ſelbſt denkend bewegt als der Nous, der ſich ſelber denkt. Gott iſt dieſe abſolute Vernunft: das Urſchöne, über die Tugend erhaben, die Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit.

Dieſen metaphyſiſchen Grundgedanken der Erkenntniß gemäß beſtimmt ſich das Organon der Erkenntniß, die ariſtoteliſche Logik. Ariſtoteles hat erkannt, daß die formale Logik, das Syſtem der Denkgeſetze ſich einerſeits in der Logik der Sprache, andererſeits in der Logik des Sieges, in dem vernünftigen Zuſammenhang der ſeienden Dinge wiederfinden muß. Somit fehlte nur noch die Hauptſache: die jene drei logiſchen Syſteme in Eins zuſammen-

faſſende Logik des perſönlichen Logos, des perſönlichen Lebens. Hier ſind die höchſten Subſtanzen die Arten; die zweiten Subſtanzen die Gattungen; hierauf kommen die Individuen. Die Natur iſt nach Ariſtoteles der Inbegriff der relativen Entelechieen. Ihre Vollkommenheit beſteht darin, daß ſie einen Anfang der Bewegung in ſich ſelber hat, und das ihre Beſtimmung für das Göttliche iſt; ihre Unvollkommenheit darin, daß in ihr die Thätigkeit mit der Materie verbunden iſt. Sie hat daher weder ihre abſolute Urſache, noch ihre Bewegung, noch ihren Endzweck rein in ſich; ſie iſt geſetzt; iſt der Nothwendigkeit unterworfen, iſt für Anderes: für das Göttliche. Ihre Erſcheinungsform iſt die Veränderung, dieſe iſt aber durch das urſprüngliche Weſen als die Erſcheinungsweiſe deſſelben bedingt. Den Uebergang von der Naturwiſſenſchaft zu der Lehre vom Menſchen macht die Pſychologie, die Lehre von der Seele, ſofern dieſe als Sein betrachtet wird. Die Seele iſt die Entelechie der Leiblichkeit. Die menſchliche Seele aber iſt nicht bloß Naturſeele, ſondern zugleich Princip des menſchlichen Denkens, doch nicht des Denkens an ſich, ſondern des ſubjectiven Gedankens in ſeiner Beziehung auf das individuelle Daſein. Ariſtoteles hat das ſpecifiſche Menſchliche der menſchlichen Seele beſſer erkannt als Plato, und leugnet, daß jede Seele in jeden Körper ohne Unterſchied eingehen könne. Die Thätigkeit der menſchlichen Seele iſt eine natürliche und geiſtige in einheitlichem Zuſammenhang. Der Nous als die geiſtige Seite der Seele iſt der Begriff der Begriffe, inſofern er alle Dinge der Möglichkeit nach enthält. Er muß aber, um wirkliche Begriffe zu bilden, Eindrücke empfangen; daher iſt er theils leidend, theils thätig; empiriſches Bewußtſein, und rüſtige Verarbeitung der Eindrücke. Auf dieſem Seelengrunde erbaut ſich die eigentliche Lehre vom Menſchen als Ethik. Auch die Ethik des Ariſtoteles iſt vorzugsweiſe Politik. Sie umfaßt die Moral für den Einzelnen und als Politik die Moral für das Ganze und den Einzelnen im Ganzen; da der Einzelne nur in der Gemeinſchaft ſeine Beſtimmung verwirklichen, das vollkommene Gut erreichen kann. Dieſes Gut iſt die Glückſeligkeit, aber die Glückſeligkeit iſt vernünftige Thätigkeit in der vollkommenen Lebensgeſtaltung, der Tugend gemäß, welche in dem mit Vernunft und Einſicht verbundenen Streben nach dem menſchlichen Zwecke beſteht. Die höchſte Thätigkeit aber iſt die Wiſſenſchaft, die Betrachtung (θεωρία). Durch dieſe wird der Menſch und der Staat mit der Gottheit in Beziehung geſetzt: ihr Grund iſt wie ihr Zweck ein unendlicher. Die Theorie iſt alſo deswegen die höchſte Praxis, weil ſie die Verworrenheit des endlichen Menſchenlebens und Staates in der Darſtellung ſeiner Idealität entwirrt. Unter den verſchiedenen Staaten aber betrachtet Sokrates das Königthum, in welchem der Beſte unter den Beſten (ἄριστος) der Fürſt iſt, als die beſte Staatsform.

Doch erkennt er drei Grundformen an: Königthum, Ariſtokratie und Republik; welche in drei Mißbildungen ihre Verzerrung finden; in der Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Die ariſtoteliſche Philoſophie lebte unmittelbar fort in der peripatetiſchen Schule; vertreten durch die Namen Tyrtamos (Theophraſtos), Eudemos, Dikäarchos und Andere. Sie geht dann neben der platoniſchen Philoſophie durch die ganze alte Zeit hindurch, wird das Organ der arabiſchen Kultur in Spanien und kommt im Mittelalter in dreifacher Geſtalt zur Herrſchaft in der chriſtlichen Theologie. Von der Reformation lebhaft zurückgeſtoßen kehrt ſie gleichwohl in der neueren orthodoxen Scholaſtik wieder, und noch erſcheinen einzelne der neueren philoſophiſchen Syſteme, namentlich das Hegelſche von ihrem Einfluß entſchieden beherrſcht.

Mit der Auflöſung des griechiſchen Staatsweſens durch die Uebermacht der egoiſtiſchen Subjectivität, welche ſchon Ariſtoteles in ſeiner Verherrlichung des Königthums geweiſſagt hat, iſt das Individuum immer mehr auf ſich ſelbſt angewieſen. Daher wird die Anthropologie, welche bis dahin vorwaltend ſocial, politiſch geweſen, jetzt vorwaltend zur Ethik des Subjects. Dieſe ſubjective Richtung der Philoſophie legt ſich in drei Grundformen auseinander: in der ſtoiſchen, in der epikureiſchen und in der ſkeptiſchen Schule.

Die ſtoiſche Philoſophie, geſtiftet durch Zeno von Kition, ſchließt ſich theoretiſch an Ariſtoteles an, während ſie praktiſch die Ideen der cyniſchen Schule weiter bildet. Die wahre Vernunft, welche das Princip der Stoiker iſt, bildet theoretiſch die wahre Wiſſenſchaft, praktiſch die wahre Tugend. Sie ſelber iſt in beiden Richtungen das leitende oder herrſchende Princip (τὸ ἡγεμονικόν, die ariſtoteliſche Entelechie). Die Begriffsthätigkeit (κατάληψις), welche die Wiſſenſchaft vermittelt, beſteht in der Vermittelung zwiſchen den Sinneneindrücken oder den Wahrnehmungen der objectiven Welt, und den inneren Anſchauungen oder formalen Gedankenbeſtimmungen. Die Möglichkeit dieſer Wiſſenſchaft liegt darin, daß Alles eine Bethätigung der Vernunft iſt: die Natur wie die Geiſteswelt. Dieſe Allvernunft iſt Gott. Gott iſt hier das abſolute herrſchende Princip (ἡγεμονικόν), welches durch den Gegenſatz des realen und idealen Lebens hindurchgeht als der vernünftige göttliche Keim, die herrſchende Triebkraft in allen Dingen. Das eigentliche Mittel des Entwickelungsprozeſſes iſt das Heraklitiſche Feuer, ohne Zweifel hier beſtimmter als die Negation gedacht, welche immer zur Palingeneſie hinüberführt, und zwar unter dem Geſetz des Schickſals, der abſoluten Selbſtbeſtimmung der Vernunft (εἱμαρμένη). Das Hauptgewicht dieſer Philoſophie fällt aber auf die praktiſche Seite; auf die Pflege des ſubjectiven Herrſcherprincips: des bewußten Willens. Dieſer Wille hat ſich

allerdings der Natur gemäß zu bestimmen, aber das Naturgesetz ist nicht Eins mit dem Staat und eben so wenig Eins mit der sinnlichen Natur. Es ist das Gesetz des Geistes, daher muß sich der Wille negativ durch Apathie von den falschen Motiven der sinnlichen Natur freimachen: positiv durch die Behauptung der individuellen Selbstständigkeit bewähren. Das Gewaltsame dieser Selbstständigkeit schreitet durch das Extreme fort bis zum Widerspruch, bis zu der stoischen Vertheidigung und Ausübung des Selbstmords. Zenon, der Stifter der Schule, tödtete sich selbst im hohen Alter um 264 vor Christo. Sein Nachfolger Kleanthes ebenfalls in einem Alter von einundachtzig Jahren. Besonders ausgebildet ward das System von Chrysippus (gest. um 212). Die Materie wird von den Stoikern als ein Erzeugniß aus dem Wesen Gottes angesehn. Ein Versuch, ihren Pantheismus vom Dualismus zu befreien. Allein ihr Gott ist nun auch an diese Materie, die für sich eine bloße Abstraktion ist, gebunden: ihre Götter sind deswegen physische Mächte und vergänglich, die Seelen selbst körperlich und ein Theil der Weltseele. Der Stoizismus trug in seinem Pantheismus wie in seinem Tugendstolz bedeutende Elemente des Abstoßes gegen das Christenthum in sich; doch konnte er auch durch das Prinzip der Subjektivität, der Entsagung, des Leidensmuthes und der Aufopferungsfreudigkeit in edleren Seelen ein Anknüpfungspunkt für das Christenthum werden. Im Allgemeinen kann man ihn als eine Hinweisung auf den römischen Charakter betrachten, daher er auch bei den Römern eine große Aufnahme fand. In der christlichen Kirche hat er dem Mönchsthum unverkennbar Vorschub geleistet.

Die epikuräische Philosophie hat mit der stoischen den subjektivistischen Charakter gemein. Die Wahrheit muß mit der subjektiven Vorstellung übereinstimmen. Allein die erstere findet die Wahrheit des Subjekts in dem Geiste, welcher in der Persönlichkeit sich kundgibt und welcher diese sogar über die geschaffenen Götter emporheben, aber auch vernichten kann; die andere findet sie in den individuellen Bestimmungen des Affekts, in dem empfindenden Bewußtsein. Daher hat denn auch der philosophische Gedanke für die Ersteren die Geltung des Begriffs (κατάληψις), für die letzteren die Geltung der Gemeinvorstellung (der πρόληψις), welche sich durch die einzelnen Urtheile nach den einzelnen Sinneswahrnehmungen bildet. Diese geben an und für sich die reinste Wahrheit, da sie die reinen Abbilder der Gegenstände sind. Das Urtheil (δόξα) kann dagegen wahr oder auch falsch sein. Ohne Zweifel wird dadurch auch die Gemeinvorstellung ungewiß, während das eigentliche Gewicht der Wahrheit in die unmittelbaren Eindrücke oder Wahrnehmungen hineinfällt. Die Wahrheit des Urtheils aber liegt in der Evidenz, in der Energie der Congruenz zwischen dem un-

mittelbaren und vermittelten Wahrnehmen, der Anschauung und der Vorstellung. Die Eindrücke, welche die Seele von den Objekten empfängt, werden als Emanationen, Ausstralungen, Bilder bezeichnet.

Das Hauptgewicht fällt auch bei den Epikuräern auf das Ethische, welches als die Energie bezeichnet wird, vermittelst der Vernunftthätigkeit das glückselige Leben zu erzielen. Während aber die Stoiker diese Glückseligkeit in der Erhebung zu der abstrakten Geistigkeit finden, suchen die Epikuräer dieselbe in der Empfindung, der individuellen Stimmung. Das Wohlbefinden des Subjekts (ἡδονή) ist das höchste Gut. Nicht aber der unmittelbare Sinnengenuß ist damit gemeint, sondern die von der höchsten Besonnenheit geleitete Empfindung; auch nicht der vereinzelte Genuß, sondern die Totalität des Wohlbefindens. Dabei ist denn die Entfernung der Unlust fast noch wichtiger, als die Erzielung der Lust. Das höchste Ziel ist ein ungestörtes Selbstgenügen (αὐτάρκεια).

In der Schule Epikur's (geb. 342 vor Christo) erscheint uns eine neue Gestalt der cyrenäischen, wie in der stoischen eine Erneuerung der cynischen Schule. Wie sich aber in der stoischen Schule die Unabhängigkeit des Cynikers zur stolzesten Geisteszucht veredelt hat, so ist die cyrenäische Philosophie des zufälligen, beweglichen Vergnügens bei den Epikuräern zur feinsten Lebenskunst geworden, deren Grundton der Gleichmuth sein muß. Daher auch der Satz, daß die Philosophie populair werden müsse und geeignet sei für Alt und Jung. Auch die Jugend soll ihre Begierden beherrschen durch Vernunft. Auch die Greise noch sollen dem Behagen leben. Ganz natürlich schuf sich auch Epikur die Götter nach seinem Bilde. Sie waren nicht herrschende Volksgötter, sondern feiernde Naturgötter, von feinster Körperlichkeit, menschenähnlich, der seligsten Ruhe pflegend im Genuß ihrer Weisheit und Tugend, den Menschen in der Einbildungskraft sich offenbarend.

Die epikuräische Philosophie ist die verschrieenste unter den alten Systemen und es läßt sich nicht leugnen, daß sie schon in ihrem ersten Auftreten den Keim dazu in sich trug, die Philosophie der Weltmenschen und der sinnlichen Lebenslust zu werden. Allein in Einem Punkt kam sie gleichwohl der christlichen Wahrheit näher, als alle anderen Systeme, nämlich in der Würdigung der individuellen Stimmung, der relativen Berechtigung der Anforderungen der Empfindung und in der Ahnung der ursprünglichen Würde der Leiblichkeit, des sinnlichen Lebens, welche sonst kaum eine Schule recht erkannt hat. Dafür freilich ist hier die Reinheit der Materie und der Körperwelt, wie sie aus Atomen bestehen soll, in Materialismus umgeschlagen; auch die Seelen und die Götter sollen Körper sein von feinerer Art. Daher werden auch die Seelen als sterbliche Wesen gedacht.

specifischen Unterschied zwischen Mensch und Thier hat Plato nicht rein vollzogen.

6) Die Lehre von der Sünde. Auch der Platonismus unterscheidet zwischen einem ursprünglichen idealen Zustande, und dem gewordenen verderbten Zustande des Menschen. Namentlich in dem Mythus vom Abfall der Seelen (Phädon). Aus dem Mangel im Erschauen des Göttlichen, des wahrhaft Seienden geht das Versinken der himmlisch präexistirenden Seelen in die irdische Stofflichkeit nach verschiedenen Graden hervor. Das Christenthum begreift jene Präexistenz als die menschliche Bestimmung und ursprüngliche Gestalt; den Abfall als Willensthat; die platonische Verkörperung als Umkehrung der Leiblichkeit in das fleischliche Wesen.

7) Die Lehre von der Erlösung. Die Idee des Guten als die Einheit der Ideen ist für die platonische Philosophie der Engel der Offenbarung, der erscheinende Christus. Sie wird zuletzt unter allem Erkennbaren, und nur mit Mühe erblickt; wenn man sie aber erblickt hat, wird sie auch dafür erkannt, daß sie im Sichtbaren das Licht und die Sonne, im Erkennbaren als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringt. *) Diese Idee kann freilich nicht Fleisch werden, wie der Logos im Christenthum. Doch ist sie die eigentliche Lebenssubstanz des Menschen, das Innerste seines Wesens, wie Christus das Ebenbild Gottes. Der Unterschied ist, daß jenes Innerste bei Plato unpersönlich ist, abstrakt allgemein, im Christenthum persönlich. Und daher spiegelt sich denn auch die Erlösung bei Plato nur ab in der Wiedererinnerung an den idealen Ursprung der Ideen. Doch wird auch diese Wiedererinnerung dadurch vermittelt, daß die Idee in sinnlichen Erscheinungen dem Menschen zur Anschauung kommt. „Wenn die Idee erwacht; mit ihrem himmlischen Licht das Dunkel des Bewußtseins zerstreut und erhellt, dann hüllt sie sich in sinnliche Form, und nimmt gleichsam menschliche Gestalt an." Baur (S. 40). Die Schönheit ist die Form der Offenbarung des Guten; folglich das Analogon der Erscheinung Gottes im Fleisch.

8) Die Lehre vom Glauben. „Was im Christenthum der Glaube ist, sagt Baur, ist im Platonismus die Liebe." Wo bliebe dann aber das Gegenbild der christlichen Liebe im Platonismus? Was im Christenthum der Glaube ist, muß im Platonismus die geistige Anschauung des Idealen als energische und erweckende Wiedererinnerung an den idealen Zustand sein. Der Unterschied ist, daß der Glaube historische Kraft hat, und ein höheres Paradies erzielt, daß die platonische Anschauung dagegen nur durch Abstraktion von der Geschichte und Rückkehr ihr Ziel zu erreichen meint.

*) In der alexandrinischen Philosophie tritt sie später auf als die ἰδέα ἰδεῶν zuletzt als der λόγος.

9) Die Lehre vom Geistesleben. Die Einheit des christlichen Geistes-lebens ist die Liebe; die Einheit des platonischen der Eros. Dieser letztere aber ist kein rein persönliches Verhalten, weder ganz göttlich, noch ganz menschlich, sondern von dämonischer Art. *)

10) Die Lehre von den Tugenden. Die platonischen Tugenden: Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit haben einen ganz abstrakten, gesetzlichen Charakter im Verhältniß zu den christlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe.

11) Die Lehre von der menschlichen Gemeinschaft. Schon Ackermann hat auf die Verwandtschaft des platonischen Staats mit der christlichen Kirche hingewiesen. Sodann auch v. Baur. „Nach Sokrates ist der Mensch, als sittliches Wesen, und das sittlich Gute, durch welches als das Allgemeine jeder Einzelne in seinem Wollen und Handeln bestimmt werden soll, der Mittelpunkt alles philosophischen Denkens. Der Begriff des sittlich Guten realisirt sich vollkommen nicht in dem einzelnen Menschen, sondern in der Gesammtheit der einen Staatsorganismus bildenden Menschen. Der Staat beruht auf der Idee der Gerechtigkeit, der Staat ist selbst die concrete Wirklichkeit, die objective Realität der Idee der Gerechtigkeit." — „Plato betrachtet," wie Hegel sagt (Gesch. der Philos. II, S. 272), „den Zustand der Gesellschaft und des Staats nicht als Mittel für die einzelne Person, als Grundzweck, sondern legt umgekehrt das Substanzielle, Allgemeine zum Grunde, und zwar so, daß der Einzelne als solcher eben dies Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geist habe, daß der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine Sitte sei." — „Wir haben also auch hier die von Sokrates geforderte Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine als das sittlich Gute, nur wird sie von Plato vermittelt durch den Staat, als die organische Einheit, welcher der Einzelne als Glied angehört. Als organische Einheit aber faßt Plato den Staat auf, indem er die Gesammtheit der einzelnen, den Staat bildenden Individuen selbst wieder als ein großes Individuum betrachtet. Wie in dem einzelnen Individuum drei verschiedene Principien zu unterscheiden sind: 1) das Sinnliche, das in den auf etwas Bestimmtes gehenden Bedürfnissen und Begierden sich äußert; 2) das vernünftige, der λόγος, welcher, als das Allgemeine, den nur auf das Einzelne gerichteten Begierden sich widersetzt, und 3) ein Mittleres zwischen Beiden, welches von Plato θύμος (Zorn oder Gemüth) genannt wird, indem es sowohl der Begierde verwandt ist, als auch der Vernunft gegen die Begierde beisteht, so theilt sich der Staat als organische

*) Vgl. übrigens v. Baur S. 50.

der Form, in welcher die Welt ausfließt aus der unergründlichen Tiefe der Gottheit. Dieſes theoſophiſche Ende der alten Philoſophie weiſt ganz offenbar auf das Chriſtenthum hinüber, als auf ſeine Erfüllung.

Als einleitende Neuplatoniker erſchienen Numenius aus Apamea zur Zeit der Antonine, Philo mit ſeinen Vorgängern und den Apokryphen der Septuaginta, namentlich dem Buch der Weisheit, und mit ſeinen Nachfolgern, den Kabbaliſten; ferner theilweiſe die chriſtlichen Gnoſtiker. Als die eigentlichſten Repräſentanten aber ſtehen da Ammonius Sakkas zu Anfang des dritten Jahrhunderts, Plotinos (geſt. 270 n. Chr.), Proklos (geſt. 485). — Zuletzt erſtarrte der Neuplatonismus in der Idee des rein unerfaßlichen göttlichen Seins, in einer Art von Somnambulismus; allein hinreichend vermittelſt der Ekſtaſe auf die Offenbarung. Juſtinian ließ 529 in Athen die Philoſophenſchule ſchließen, als Grabgewölbe des vorchriſtlichen Geiſtes.

Das alte Teſtament bildet nun auch wieder eine Parallele mit der griechiſchen Philoſophie. Der Gegenſatz iſt dieſer: die Offenbarung iſt gegeben; das griechiſche Wiſſen iſt rein menſchliche Erkenntniß. Allein auch die Offenbarung hat ſich doch reflektirt im Element des menſchlichen Glaubens; und auch das griechiſche Wiſſen kommt doch nicht zu Stande ohne ein Hereinleuchten der göttlichen Idee in den menſchlichen Geiſt. Will man die alten Philoſophen mit den Patriarchen vergleichen, ſo erinnert Pythagoras mit ſeiner Harmonie der Sphären an den Sternenhimmel des Abraham. Ariſtoteles wird der eigentliche Geſetzgeber und Pädagog im Gebiete des formalen Denkens, ein helleniſches Gegenbild des hebräiſchen Moſes.

Am wenigſten ſcheinen die Israeliten eine Parallele für die griechiſche Gelehrſamkeit oder Weltwiſſenſchaft aufweiſen zu können. Und doch haben ſie für die prinzipielle Begründung der Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit mehr als die Griechen gethan. Sie haben in allen Fällen den Grund gereinigt, die wahren Principien der Erkenntniß ermöglicht, während bei den Griechen die entwickelten Syſteme alle an den Krankheiten ihres Princips, an den Widerſprüchen der ihnen zu Grunde liegenden Weltanſchauung zu Grunde gehen mußten. Die Hebräer haben durch ihre reine Unterſcheidung zwiſchen Gott und Welt den Grund zu einer reinen objektiven Welt- und Naturkunde gelegt, durch ihre Lehre von der Perſönlichkeit den Grund zu einer reinen Anthropologie, Pſychologie und Ethik, durch ihre Theokratie den Grund zu einer reinen Staatslehre, durch ihre Erfaſſung Gottes, als des lebendigen, den Grund zu einer wahren Metaphyſik und Religionsphiloſophie.

Das Vermächtniß der philoſophiſchen Tradition der Griechen an die Welt knüpfte ſich an die Ueberlieferung des Gymnaſiums. Das Gymnaſium iſt mit einem Worte die Verkörperung der griechiſchen Kultur, wie ſie durch Gottes Walten der chriſtlichen Welt als Form der Humanität und

Geisteszucht zur Vorbildung der christlichen Humanität aufbewahrt worden ist. Und dieselbe Bedeutung hat im höhern Sinne auch immer noch das christliche Gymnasium. Das Gymnasium ist älter als das Christenthum, aber es ist durch das Christenthum getauft, ebenso wie der Staat älter ist als das Christenthum, aber durch das Christenthum zum christlichen ist geheiligt worden. *)

Schon Alexander hatte die griechische Bildung zur Weltbildung gemacht, durch die Römer vollends wurde sie zu einem Gemeingut der neuern Menschheit. Es war aber die Bedeutung des Römers überhaupt, daß er die Herrlichkeit der alten Welt in ihrer ursprünglichen Gestalt auflöste, zertrümmerte, um die wesentlichen Elemente derselben der christlichen Welt zu überliefern und zwar vermehrt durch sein eigenes bedeutendes Erbtheil: die Staatskunst (insbesondere auch die Kriegskunst) und die Rechtspflege.

Allein der römische Weltgeist hat noch eine andere Mission in der Weltgeschichte besorgt. Er ist zum popularisirenden Interpreten und Ueberlieferer der griechischen Weltbildung für die christliche Welt gemacht worden. In diesem Sinne hat er in seiner römischen Gelehrsamkeit, Beredsamkeit, Philosophie, Poesie und Kunst die griechische Kultur mit der geistigen Empfänglichkeit der germanischen Völker vermittelt.

Doch mußte auch dieses römische Erbe erst durch das Gericht des Feuers hindurch. Allein diesmal war es nicht eine neue Weltmonarchie, welche die alte Weltmonarchie zertrümmerte, sondern weil das Christenthum das innere Gericht über den römischen Staat ausführte, so konnte das äußere Gericht durch die Barbaren bestellt werden. Nachdem das römische Erbe durch dieses Gericht hindurchgegangen war, ging es in der doppelten Gestalt des politischen römischen Rechts und der gesetzlichen Organisation der Kirche in der griechischen Staatskirche und in dem römischen Kirchenstaat auf die Christenheit über.

Selbst in seiner Religion hat der Römer seinen Mangel an schöpferischer Originalität, wie seine staatlich organisirende Kraft bewährt. Seine Götterwelt ist mit der griechischen durchaus verwandt. Allein er hat sie einerseits ihrer idealen Richtung entnommen, andrerseits hat er ihr eine strenge

*) Daher unterscheidet sich das Gymnasium spezifisch von einem Seminar. Das Seminar ist vor Allem eine kirchliche Bekenntnißschule, welche in zweiter Linie den klassischen Bildungsstoff in ihren Kreis zieht. Das Gymnasium ist eine welthistorische, griechisch-römische Humanitätsschule, welche durch das christliche Bekenntniß geweiht und geheiligt wird. Diejenigen, welche das Gymnasium als solches für nichts achten, schlagen den Erbsegen der griechisch-römischen Humanitätsbildung in den Wind. Daher sind sie auf gutem Wege, die goldenen Aepfel des christlichen Glaubens nicht in die silberne Schaale, der Humanität, sondern in die rohen Feldkessel des Barbarismus zu fassen.

moraliſche Haltung gegeben, beſonders aber auch eine beſtimmte Beziehung auf das bürgerliche Staatsleben. Die römiſche Mythologie hat den gottmenſchlichen in Chriſto zuſammengefaßten Staat mythologiſch vorgebildet, wie ihn ſpäter das Papſtthum typiſch vorgebildet hat.

Hegel hat die römiſche Mythologie als die Religion der Zweckmäßigkeit bezeichnet. Sie ſtellt ſich jedoch viel beſtimmter hin als die Religion des Staates. Die drei Entwicklungsſtufen aber, durch welche die ausgebildete Mythologie in der Regel hindurchgeht, die Stadien der Vorkultur oder Urzeit, der beſtimmten, ausgeprägten Volkskultur, und der univerſaliſtiſchen Kultur oder der Verſchmelzung der Volkskultur mit der allgemeinen Kultur haben ſich hier ganz beſtimmt ausgeprägt. Das erſte Stadium iſt bezeichnet durch den altitaliſchen Saturnus, das zweite durch den capitoliniſchen Jupiter, das dritte durch das Pantheon.

Die altitaliſche Religion beherrſcht Saturnus: der Gott des goldnen Zeitalters, der Immerſatte, der Genius der allgenügſamen Naturfülle, ergänzt durch ſeine Gemahlin Ops: die Göttin des Reichthums, der Naturfülle, die ſich in ihren Gaben den Menſchen zu genießen giebt. Auf dieſem reichen Grunde bildet ſich der Gegenſatz des Faunus und der Fauna; Faunus iſt der Genius des geweihten Waldes, der waldigen Triften und Heerden, Fauna die Beſchützerin des idylliſchen Familienlebens. In dem Gebiete des Faunus ſtellt ſich dann das idylliſche Landleben in dem Gegenſatz des Vertumnus und der Pomona auf; Vertumnus als der Gott des Grünenden und Blühenden, Pomona als die Göttin der Erndtezeit, der Früchte. Im Gebiete der Fauna dagegen, in dem idylliſchen Hausleben ſtehen die Laren da als die Wächter des Hauſes und ſeines Centrums, des Heerdes, die Penaten als die Hüter des Familienlebens.

Den Zuſammenhang des eigentlichen Kulturſtadiums der römiſchen Mythologie mit der ältern Zeit bezeichnen beſonders die römiſchen Feſte, in denen man ſich jene goldne Zeit vergegenwärtigt. Die Lupercalien als die Feier des Sieges der idylliſchen Kultur über die wilden Thiere; die Terminalien als die Feier der Ordnung, welche den menſchlichen Schutz der Kultur, das Eigenthumsrecht und mit ihm den Gränzſtein feſtgeſtellt hat; die Palilien und Ambarvalien, welche den göttlichen Schutz der Kultur, die göttliche Bewahrung vor dem Unſegen bezeichnen, und zwar die Palilien die Behütung der Ställe und der Hürden, die Ambarvalien die Behütung der Fluren. Dieſen Feſtcyklus beſchließen dann aber in bedeutſamer Weiſe die Saturnalien: ſie ſollen die geiſtige Fortdauer der allgemeinen Gleichheit, Gütergemeinſchaft und Genußfülle der Menſchen, wie ſie in dem goldnen Zeitalter des Saturnus äußerlich beſtanden, alſo das ausgleichende Walten des Geiſtes der Humanität in der neuen ſtrengen Rechts- und

Kulturordnung versinnlichen. An der Spitze des Kulturstandes steht der capitolinische Jupiter, in seiner Erhabenheit mit einem monotheistischen Schimmer umkleidet, der Vater der Götter und der Menschen. Als der streng waltende Beherrscher und Wächter der Kultur ist er an die Stelle des Saturn getreten, so wie seine Gemahlin Juno als keusche Beschützerin der römischen Ehe und des römischen Hauses, besonders auch der Geburten an die Stelle der Ops. Jener einheitliche Genius des römischen Staates, der Jupiter, läßt dann die Zwiefaltigkeit seines Waltens in dem Gegensatz des Mars und des Quirinus hervortreten. Mars ist der Genius des römischen Krieges, wie er für den Staatszweck civilisirt ist, Quirinus der Genius des römischen Bürgerthums, wie es in den Quiriten seinen Halt und seine Erscheinung findet, abstrakt gefaßt also der Genius des römischen Civilrechts. Auch Juno theilt sich in zwei Gestalten, in Minerva, ihre Tochter, und Vesta. Minerva beschützt die Studien, die Industrie, die Künstler und die Aerzte. Man könnte sagen, als der weibliche Mars beschützt sie den römischen Geisteskampf mit der Barbarei. Vesta ist der Genius des römischen Hausheerdes, insbesondere der weiblichen Zucht und Jungfräulichkeit, somit die eigentliche Seele des Quirittenthums, die Ergänzung des Quirinus. Diesen Genien der kriegerischen und bürgerlichen Tugend ordnen dann die einzelnen kriegerischen und bürgerlichen Tugenden sich unter, Bellona und Viktoria, die Göttinnen des Krieges und des Sieges, Concordia und Fides, die bürgerlichen Tugenden der Eintracht und Treue, so wie viele andere. Ergänzt aber werden sie durch die Göttinnen des Unglücks und des Glücks, welche letztere, Fortuna, besonders hervorragt, eben so wie der freie Wille des Menschen in seiner sittlichen Kraft, die Virtus, durch das Geschick (das Fatum) in seiner überwaltenden Macht beherrscht wird. Die römische Kulturbewegung endlich wird durch den Gott Janus repräsentirt. Er hat ein rückwärts und vorwärts gekehrtes Gesicht, nach Ost und nach West schauend, und bezeichnet so die Zukunft, welche aus der Vergangenheit hervorgeht, oder auch die Vergangenheit, welche die Zukunft aus sich erzeugt. Wenn aber der Römer den Janustempel bei Kriegszeiten öffnete, dagegen in Friedenszeiten schloß, so scheint er damit die Kriegszeiten als die Zeiten des eigentlichen Fortschritts, die Friedenszeiten als die Tage des ruhigen Genusses haben bezeichnen zu wollen. In dem Kriegszuge bestand des Römers Leben.

Natürlich müssen in einer mythologischen Symbolisirung des gottmenschlichen Staates die Priester sehr stark hervortreten. Der oberste Priester ist der Pontifex, der Brückenmacher im eigentlichen Sinne, der als solcher der römischen Kultur Bahn macht in alle Welt hinein. Wie aber die Kultur in Krieg und Frieden ihre Doppelgestalt entfaltet, so theilt sich die römische Priesterwelt in Kriegs- und Friedenspriester: Salier und Fla-

mines. So wie aber Jupiter ergänzt wird durch das Fatum, die Göttinnen der Tugend durch die Fortuna, ſo werden auch jene beiden Prieſterklaſſen ergänzt durch die prophetiſchen Auguren, welche die himmliſchen Zeichen des Geſchicks (die omina, prodigia, portenta, ostenta, monstra) zu erſchauen beſtimmt ſind. Dieſe aber werden ergänzt durch die ſchriftlichen Ueberlieferungen der erythräiſchen Sibylla, deren Bücher Tarquinius Superbus gekauft hatte und deren Obhut erſt den Duumviri, dann den Dezemviri, dann den Quindezimviri anvertraut war, welche außerdem noch die Feier der Säcularfeſte regelten. In der ſpätern Zeit hatte ſich die altrömiſche Hierarchie in acht Prieſterordnungen ausgebildet (Pontifices, Augures, Flamines, Curiones, Salii, Fetiales, Vestales, Celeres [Aufwärter]). Die regelmäßige Wahrnehmung des Geſchicks beſtand in der Unterſcheidung zwiſchen den glücklichen und unglücklichen Tagen, die zufälligſte und individuellſte in dem Gebrauch des Looſes. Die urſprüngliche Einheit von Religion und Sitte gibt ſich in der gemeinſamen Grundlage des Gegenſatzes von Kultus und Kultur (colere) zu erkennen. Der gemeinſame Grundbegriff iſt ohne Zweifel der der geweihten Pflege. Was den Kultus betrifft, ſo iſt er in negativer Hinſicht vorzugsweiſe beſtimmt, die gewaltige Thatkraft des Römers durch heilige Scheu zu regeln, zu bändigen, in ihre Schranken einzuführen. Und darnach wäre wohl die urſprüngliche Bedeutung des Wortes Religion (religio = religatio) zu erklären. Seine poſitive Seite aber beſteht vorzüglich in der ſorgfältigen Beobachtung der vorgeſchriebenen Gebräuche (daher die ſpätere Ableitung der religio von relectio). Die Kultur aber entfaltet ſich in dem bürgerlichen Menſchenthum im Gegenſatz gegen früheres thierähnliches und rohes Landſchaftsleben. An die Stelle des ſinnlich rohen thierähnlichen Verhaltens, der Brutalität und der Ruſtizität, tritt die Humanität, die ſich in ihrem Verhalten nach der allgemeinen Sitte als Moralität, in ihrem Verhalten nach dem Geiſte des Bürgerthums als ſtädtiſches Weſen, Urbanität und Bürgerſitte, civiles Weſen, in ihrem individuellen Verhalten als ſittliche Tapferkeit und Reinheit (virtus und virginitas) bewährt. Die Erinnerung an die früheren Zuſtände wird dadurch feſtgehalten, daß die Münzen nach dem Austauſch der Thiere (als pecunia), die Sünde als thieriſches Verhalten (peccatum) bezeichnet wird.

Da der Römer das Hauptgewicht legt auf den religiös-menſchlichen Kulturſtaat als Weltſtaat, ſo geht er darauf aus, mit allen Völkern zuletzt auch alle Götter in ſeinen Kultus aufzunehmen. So entſteht das Pantheon als Symbol der Zuſammenfaſſung aller Kulte in ſeinem Staatsweſen. Die ägyptiſchen, die kleinaſiatiſchen, insbeſondere die phrygiſchen Kulte: alle werden heimiſch in Rom, nur unter einer Bedingung: daß ſie ſich den römi-

ſchen Göttern unterordnen, daß ſie nur mit Genehmigung des Staats eingeführt werden und ſich durch den Geiſt und das Geſetz des Staats romaniſiren, d. h. populariſiren und moraliſiren laſſen. Unter dieſer Bedingung durften ſich auch die morgenländiſchen Goeten als hochwillkommne Schickſalsdeuter aller Art im Römiſchen Reiche umhertreiben (als Astrologi, Mathematici, Chaldaei, Babylonii).

Während ſich aber die griechiſche Mythologie in ihrer ideal-humaniſtiſchen Richtung allmälig in der Philoſophie auflöſte und demzufolge die Ahnung des Gottmenſchen ſich zuletzt in dem neuplatoniſchen Bilde des ekſtatiſchen viſionären und wundermächtigen Philoſophen zu realiſiren ſuchte, löſte ſich die römiſche Mythologie in ihrer realiſtiſch-humaniſtiſchen Richtung allmälig auf in der vermeintlichen Allmacht des römiſchen Staatsweſens, und die Ahnung des Gottmenſchen ſuchte ſich in den Apotheoſen der römiſchen Kaiſer eine Geſtalt zu geben.

Der römiſche Staat erſchien allerdings zunächſt als das tragiſche Schickſal der alten Welt, welches ihre Herrlichkeit, ihre alten Bildungsformen und Kulturſtätten, die phöniziſche in Karthago und in Spanien, die ägyptiſche in Alexandrien und ſelbſt die griechiſche und die hebräiſche als die edelſten Bildungsgeſtalten der vorchriſtlichen Welt zertrümmerte und die individuelle Erſcheinung der Nationen in ſeinem ganzen großen Weltbereich mit ehernen Füßen zertrat. Wie aber das kleine Unglück im Kleinen einen Segen bringt, ſo auch das große im Großen. Das heidniſche Rom als die Vollendung des alten Weltſtaats im höchſten Sinne wurde zum Einheitsband der alten Welt. Es machte die vorchriſtlichen Güter der formellen heidniſchen Bildung zum Gemeingut der Menſchheit. Es populariſirte die höheren Geiſtesformen des griechiſchen Lebens und vermittelte ſie ſo mit dem Geiſtesſtandpunkte der barbariſchen Völker. Dann legte es ſein eignes Erbe hinzu, ſeine Rechtskunde und Rechtspflege. Der Grieche hatte die Menſchheit mit dem Gymnaſium beſchenkt, der Römer fügte die Stiftung des Rathhauſes hinzu. Noch reicher aber wurde ſein Verdienſt um die Menſchheit dadurch, daß er die Synagoge der Juden, d. h. die Schule des Monotheismus, als den eigentlichen Kampfplatz für das chriſtliche Apoſtolat in ſeinen ſtaatlichen Schutz nahm, indem die jüdiſche Religion als religio licita im ganzen Umfange des römiſchen Staatsweſens eingebürgert wurde. Das griechiſche Gymnaſium, das römiſche Rathhaus, die hebräiſche Synagoge waren die drei geiſtigen Vorbedingungen für die Ausbreitung des Chriſtenthums. Die Synagoge machte das Chriſtenthum zum Anknüpfungspunkt ſeiner Miſſionswirkſamkeit,*) ſowie zum Muſter

*) Von Baur und ſeine Genoſſen verwundern ſich, daß der Heidenapoſtel Paulus nach der Apoſtelgeſchichte in allen Städten immer zuerſt in die jüdiſche

seines Kultus, das Rathhaus zum Vorbilde seines ersten Kirchenbaustyls (der basilica) und Gemeindewesens, das Gymnasium zum Typus seiner Gelehrtenschulen.

Noch einmal aber taucht der römische Weltgeist wieder auf in der christlichen Kirche, um zum zweiten Male eine ähnliche vermittelnde Stellung zwischen der Stiftung des Christenthums selbst und den Völkern der Erde, namentlich den keltischen, germanischen und slavischen Barbaren einzunehmen. Die römische Kirche wird nämlich zu der Pflanzstätte, welche als Völkerseminar den Segen des Christenthums zum Gemeingut der abendländischen Völker macht, indem sie denselben zur gesetzlichen Weltordnung macht, popularisirt und durch Symbole und Typen mit dem Verständniß der Unmündigen vermittelt. Wie aber das heidnische Rom zum tragischen Geschick für die Selbständigkeit der alten Welt geworden, so gewinnt das christliche Rom dieselbe Bedeutung für die Selbständigkeit der christlichen Nationen. In ihm setzt sich die letzte Weltmonarchie in der Doppelform des kirchlichen Staats und der staatlichen Kirche fort. In diesen Füßen des Monarchieenbildes ist aber das Eisen mit Thon vermengt, die antike, absolutistische Autorität vermengt mit den Elementen der christlichen Humanität und Volksthümlichkeit und dieser Widerspruch in ihrem Fundament ist die Schwäche der letzten Weltmonarchie, welche ihr am Ende den Fall bereiten wird. Rom weiß den Gegensatz der Autorität und der Freiheit, der positiven Satzung und des menschlichen Geisteslebens nicht zu einigen, und doch kann es auch keines der beiden Elemente von sich hinausthun, darum steht ihm das Gericht der Selbstauflösung bevor.

Das alte Rom hatte die heidnischen Völker in seiner *οἰκουμένη* versammelt, ohne selbst zu wissen, weshalb. Allein die Vorsehung Gottes hatte den Römer damit zum politischen Diakonen der Verkündigung des Evangeliums bestimmt. Der Römer hatte Bahn gemacht, die Evangelisten aber kamen von den Juden.

§. 7.

Das vorchristliche Judenthum, insbesondere die alttestamentliche Religion.

Die eigentliche Basis der jüdischen Geschichte ist die alttestamentliche Religion, obschon dieselbe sich erst im Verlauf der jüdischen Geschichte selbst allmälig zeitlich entfaltet. Denn die israelitische Religion allein bildet das

Synagoge geht. Dieses Befremden fällt aber weg, sobald man bedenkt, daß man damals in den Synagogen nicht bloß die Juden, sondern auch die religiösesten, empfänglichsten Heiden (die *ἀπαρχή* der Heidenwelt) zu suchen hatte. Nach besagten Kritikern hätte der Heidenapostel an der Thüre des Hauses vorbeigehen müssen, wenn er an der Synagoge vorbeigehen sollte.

israelitische Volk und gibt ihm seine weltgeschichtliche Gestalt und Bedeutung. Sie bilde das Gegenstück zu der heidnischen Mythologie, als die Religion des aktiven Glaubens, der Zukunft, des Messianismus. Auf dieser Basis entwickelt sich jüdische Geschichte im Gegensatz zu den Weltmonarchieen als Vorbereitung der Erscheinung des Königreichs Christi.

Die alttestamentliche Religion tritt nicht mit Moses, sondern mit Abraham in die Erscheinung. Ihre Grundform ist nicht das Gesetz, sondern die Verheißung; ihr Grundgedanke nicht der jenseitige oder überweltliche Gott als der Herr und der diesseitige Mensch als Knecht und Kreatur innerhalb der unselbständigen Welt, in starrem Gegensatz einander gegenüber gestellt, sondern die Wechselwirkung zwischen dem heiligen erlösenden Gott und dem unheiligen aber heilbegehrenden Menschen, zu dem Ziele hin, daß die Versöhnung, der Immanuel, in individueller Gestalt erscheine. Die Form der Verwirklichung dieses Gedankens ist nicht ein sklavisches Zwangsverhältniß, sondern der alte Bund. So ist denn auch die Geschichte dieser Religion nicht eine starre Tradition, sondern eine lebendige Entwicklung. Das Ziel aber ist nicht die Satzung, die den Erlöser kreuzigt, sondern der Messias, der von der Satzung gekreuzigt wird.

Der Monotheismus der Israeliten ist kein abstrakter Theismus, sondern konkreter Gottesglaube, Glaube an Jehova Elohim, d. h. an den Gott, der zugleich der Bundesgott Israels und der Gott der Völker ist, selbst der eigentliche Grundgedanke der Religion der Völker, nicht bloß ein Herr der diesseitigen Welt, sondern auch der himmlischen Heerschaaren: der Sterne und der Engel. Die Wahrheit in dem heidnischen Polytheismus tritt uns hier geläutert entgegen in der Lehre von der Beziehung Gottes auf die heidnischen Religionen, in der Lehre von den Engeln, von den göttlichen Eigenschaften und von der Selbstunterscheidung in Gott (Gott und der Engel des Angesichts, Gott und die schöpferische Weisheit). Die Wahrheit in dem heidnischen Dualismus ist geläutert aufgehoben in der Lehre von dem Gegensatz zwischen Gott und dem Satan, dem Reiche Gottes und dem Gebiete der finstern Geister. Die Wahrheit in dem Pantheismus findet sich verklärt in der israelitischen Lehre von der Allgegenwart Gottes und von der absoluten Causalität, mit welcher er überall als der Herr waltet.

In der israelitischen Lehre von der absoluten Persönlichkeit Gottes wird der Pantheismus viel mehr aufgelöst, als abgestoßen; d. h. nicht als ein unendliches Plus, sondern als ein unendliches Minus der Gotteserfahrung geht er an ihr zu Grunde. Der Subjektivität des israelitischen Gottes aber entspricht die Lehre von der Subjektivität des gläubigen Menschen: die Lehre von den Auserwählten. Die Lehre von den Auserwählten ist die Wahrheit des Heroenthums, wie es sich bei den Heiden findet. Die Wahr-

heit der mythologischen Systeme ist aber vor allen die Messiasidee oder vielmehr die Zukunft des Messias, objektiv und subjektiv wirksam in Israel. Diese Zukunft ist denn auch der eigentlich treibende Gedanke der alttestamentlichen Theologie. Die einheitliche Vermittlung der Einigung zwischen Gott und dem Menschen in der altlestamentlichen Religion ist die Heiligkeit Gottes: nämlich die Kundgebung der Heiligkeit Gottes für das zu heiligende Volk und die Heiligung des Volkes für den heiligen Gott. Die Momente dieser Entfaltung der Heiligkeit Gottes in Israel sind zugleich die Epochen der Geschichte der Zukunft des Messias.

Wir unterscheiden unter diesem Gesichtspunkte folgende Perioden der alttestamentlichen Religion:

1. Die Periode der traditionellen, aber nicht genealogischen, sondern geistig sporadischen und freien Urverheißung.
2. Die Periode des patriarchalischen Verheißungsbundes.
3. Die Periode der volksthümlichen Gesetzesgestalt der Offenbarung.
4. Die Periode der Verheißung des persönlichen Messias oder der Prophetie im engern Sinne.
5. Die Periode der stillen Verinnerlichung der Messiashoffnung im jüdischen Volke.
6. Die Periode der bestimmten Erwartung des Messias in den Auserwählten zur Zeit Christi. *)

§. 8.

Die alttestamentliche Geschichte Israels.

Die allgemeine Form der Gründung und Entfaltung des israelitischen Volkslebens ist die Theokratie. Unter der Theokratie haben wir nicht eine bestimmte Verfassung oder Regierungsform zu verstehen, am Wenigsten eine ausgebildete Hierarchie. Vielmehr bezeichnet die Theokratie, ebenso wie die Aristokratie und Demokratie (im Gegensatz gegen Oligarchie u. s. w.) nicht eine bestimmte Regierungsform, sondern den leitenden Geist, die lebendige Norm in allen wechselnden Regierungsformen des israelitischen Staatswesens. Die Beziehung alles Staatslebens auf Gottesherrschaft ist dieser Grundgedanke. Wie also im weitern Sinne alle Nationen Gottes Völker sind, das Volk Israel aber deswegen Gottes Volk im engern Sinne, weil es sich dieses Verhältnisses der Angehörigkeit zu Gott bewußt ist, so sind auch alle Regierungsformen oder Staaten der Erde im weitern Sinne Werkzeuge der Theokratie; **) allein der israelitische Staat ist eine bewußte, eine

*) S. m. philosophische Dogmatik S. 433.

**) Römer XIII, 1: αἱ δὲ οὖσαι (ἐξουσίαι) ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναι εἰσί.

ausgesprochene Theokratie und darum denn auch eine wirkliche Theokratie des leitenden und sich mittheilenden Gottes im engern und höhern Sinne. Wie das Volk ein Musterbild der Völker ist, so seine Staatsgeschichte ein symbolisches Centralbild des göttlichen Waltens über die Völker und Staaten.

Die Perioden der israelitischen Geschichte sind folgende:

1. Die allmälige Vorbereitung und Gründung der israelitischen Volksgemeinschaft.
2. Die erste Gestalt des israelitischen Staates: die prophetische Regierungsform von Moses bis auf Samuel. Hier sind alle Propheten Helden, alle Helden Propheten. Es ist die Richterperiode. Weil es die prophetische Periode ist, so können auch Weiber wie Deborah an die Spitze des Volkes treten. Die Lichtseite dieser Periode ist die reiche Entfaltung der individuellen Begeisterung und Mannichfaltigkeit. Die Schattenseite, Zerfall der Stämme und der Geister.
3. Die Periode des königlichen Regiments. Von Saul bis zur babylonischen Gefangenschaft. Die Lichtseite: Entfaltung des messianisch-symbolischen Weltglanzes von Israel; die Schattenseite, der Abfall an die Götter und an die abgöttische Herrlichkeit der Welt.
4. Die Periode des priesterlichen Regiments. Von Esra bis auf den Hasmonäer Alexander Jannäus (gest. 77 vor Christo). Die Lichtseite: entschiedene Rückkehr der Israeliten zu der väterlichen Religion: die Schattenseite: Ausbildung des jüdischen Satzungsfanatismus. Zerfall der Nation in die Parteien der Pharisäer, Sadduzäer und Essäer.
5. Die Periode des Verfalls des jüdischen Staats unter den letzten Hasmonäern und den Idumäern bis zur Zerstörung Jerusalems. Lichtseite: das Heranreifen und Offenbarwerden der Frucht des israelitischen Lebens und die Vermittlung des israelitischen Lebens mit dem Leben der Völker. Schattenseite: totale Verwilderung und Umkehrung der prophetischen, königlichen und priesterlichen Ordnung, und Abfall des Volks von dem erschienenen Messias und seinem Reiche.
6. Die Periode der Diaspora. Von unbestimmtem Anfang und unbestimmtem Ende. Eigentliches Datum: die Zerstörung Jerusalems. Lichtschimmer: das Festhalten des israelitischen Volkes an der Messias- und Reichsidee. Schattenseite: die hartnäckige Verwerfung der Verwirklichung dieser Idee in der Knechtsgestalt der ersten Erscheinung Christi und der vorläufigen Erscheinung seines Reichs.

— V. 4: θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι (ἡ ἐξουσία). — V. 6: λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσι (οἱ ἄρχοντες).

Daß das Regiment vor der königlichen Herrschaft bei den Juden einen vorwaltend prophetischen Charakter hatte, beweist schon der erste Repräsentant dieser Regierungsweise, Moses, sodann die Art und Weise, wie die Richter erweckt wurden. An der Spitze der Rückkehr der Juden aus Babylon aber steht neben Serubabel der Hoheprieſter Josua und Esra, der Sohn des Hohenprieſters Seraja. Zur Zeit Alexanders stand der Hoheprieſter Jaddua an der Spitze des Volks, auf welchen zunächst sein Sohn Onias der Erste und dann sein Enkel Simon der Gerechte folgten. Seit den Angriffen des Antiochus Epiphanes auf die Religion der Juden regierten die Hasmonäer aus prieſterlichem Geschlechte als Prieſterfürsten Volk und Land. Gegen das Ende der Hasmonäerherrschaft kam es zu einer Art von Scheidung zwischen der hohenprieſterlichen und königlichen Würde und dieser Umstand besonders wohl war es, der den Juden die politische Herrschaft der Idumäer erträglich machte.

Die allmälige religiöse Zerklüftung, welche das israelitische Wesen erfuhr, ist schon in der Geschichte des Lebens Jesu gezeichnet worden. *) Die dort gegebene Skizze wurde von mir weiter ausgeführt in der angewandten Dogmatik. **) Im Allgemeinen wird man annehmen können, daß sich die drei religiösen Parteien und Schulsekten der Juden, die der Phariſäer, Sadduzäer und Eſſäer seit der Wiederkehr des Volkes aus Babylon ganz allmälig gebildet haben in Folge der jetzt eingetretenen krankhaft starken Reaktion gegen das Heidenthum, welches die Nation zum Falle gebracht hatte. Man mißkennt bei der Würdigung dieser Parteien gewöhnlich die Sadduzäer, indem man sie als eine rein negative weltliche und atheisirende Partei betrachtet, die Phariſäer, indem man sie für den vollendeten Ausdruck des gesetzlichen Judenthums hält, und nicht minder die Eſſäer, wenn man sie als reine jüdische Mystiker auffaßt. Jede einzelne dieser Parteien will in ihrer Art die jüdische Heiligkeit und Orthodoxie auf's Aeußerste treiben, und jede verfällt dabei nach ihrer besondern Richtung und ihrer Ueberspannung einer andern Art von Heidenthum. Allerdings sind die Sadduzäer die vorwaltend weltlich gesinnte ethnisirende Partei. Als die Israeliten aus Babylon heimkehrten, theilten sie sich in zwei Parteien, in die Zadikim und Chasidim. Wären indeß die Ersteren rein heidnisch gesinnt gewesen, so hätten sie ja in der Fremde bleiben können. Sie wollten aber auch Juden sein, und zwar in gewisser Beziehung die reinsten, indem sie nur das mosaische Gesetz als Offenbarungsurkunde anerkannten und nicht nur die menschliche Tradition, sondern auch die pro-

*) Buch II, 1. Thl. S. 15.
**) S. 135.

phetiſche Entwicklung ihrer Religion verwarfen. Es iſt ſomit nicht richtig, wenn Lutterbeck*) bemerkt: „fragen wir, was das eigenthümlich Jüdiſche im Sadduzäismus ausgemacht habe, ſo kann dies nur zunächſt in dem Umſtande geſucht werden, daß ſeine Anhänger ihrer Abſtammung und Geburt nach Juden waren und den Beweis davon in ihrer Beſchneidung an ſich trugen.“ Im Uebrigen iſt in Bezug auf die weltliche, heidniſche Richtung der Sadducäer das angeführte ſchätzbare Werk zu vergleichen. Nach Lutterbeck hatten vor Allen und gewiſſermaßen ausſchließlich die Phariſäer ein Anrecht auf den moſaiſchen Urſprung, und das Ziel aller ihrer Bemühungen war die in jeder Rückſicht vollendete Darſtellung des orthodoxen Judenthums.**) Ohne Zweifel war das ihre Intention, allein auch ſie verfielen dem Heidenthum, nicht nur durch ihre ſtarren Satzungen, ihren Gebetsformalismus, ihre Weltſucht, ſondern ganz beſonders auch durch ihre rabbiniſch-talmudiſtiſche Mythik. In der letztern Beziehung waren gerade ſie vorzugsweiſe dem heidniſchen Weltgeiſte verfallen. Den Abſchnitt Lutterbeck's über die Eſſener***) müſſen wir beſonders empfehlen. Lutterbeck findet in dem Orden der Eſſener eine Ineinsbildung von Judenthum und Pythagoreismus; nur können wir darin nicht mit ihm ein Uebergangsſyſtem im Verhältniß zu dem Charakter des Chriſtenthums erkennen. Dem Chriſtenthum nähern ſie ſich allerdings am meiſten durch ihre angeſtrebte Innerlichkeit; ſie entfernen ſich jedoch von demſelben einmal durch ihre ſelbſt über den Phariſäismus hinaus geſteigerte Geſetzlichkeit, andrerſeits durch ihre Vermengung mit dem heidniſchen Dualismus und die Mißachtung des kreatürlichen Weſens. Vollends aber halten wir es für eine unbegründete Anſchauung, wenn man Johannes den Täufer in eine nahe Verbindung mit den Eſſenern bringen will. †)

Lutterbeck in dem oben angeführten Werke: die neuteſtamentlichen Lehrbegriffe, disponirt den jüdiſchen Lehrkreis in einer Weiſe (S. 10), welche ſich ſchwerlich möchte behaupten laſſen, nämlich a) in den phariſäiſchen, b) in den ſadduzäiſchen, c) in den myſtiſchen Lehrbegriff. Der letztere ſoll ſich gliedern in folgende Unterabtheilungen: aa) die Kabbalah, dem phariſäiſchen Lehrbegriff entſprechend und damit äußerlich noch ganz zuſammenfallend, bb) die ſamaritaniſche oder kutthäiſche Sekte, dem ſadduzäiſchen Lehrbegriff entſprechend, cc) der Orden der Eſſener. Sicher aber hat die mit dem Eſſenismus verwandte Kabbalah mit dem Phariſäismus, wie er den Talmud erzeugt hat, nichts zu ſchaffen. Der ſamaritaniſche Lehrbegriff ſteht aller-

*) D. a. W. I, S. 208.
**) S. 157 ff.
***) S. 270 ff.
†) S. d. a. W. S. 294.

dings dem sadduzäischen ähnlich, jedoch ist diese Thatsache aus ähnlichen Voraussetzungen, nicht aus innerm Zusammenhang zu erklären. Beide aber haben mit der Mystik gewiß nichts zu schaffen. Eben so wenig aber hat der Essenismus zu dem samaritanischen und sadduzäischen Lehrbegriff ein näheres Verhältniß. Zwar ist er auch wie das samaritische Wesen mit heidnischen Elementen versetzt: diese aber sind von ganz anderer Natur, theosophisch-ascetischer Art. Es wird aber immer gesucht und verfehlt erscheinen müssen, wenn man den Essenismus aus dem Range der dritten jüdischen Partei in eine Unterabtheilung versetzt. Lutterbeck unterscheidet dann von dem rein heidnischen und dem rein jüdischen einen dritten gemischten Lehrkreis und dieser soll sich darstellen a) als griechisch-orientalischer, b) als jüdisch-hellenistischer, c) als philonischer Lehrbegriff. Wir sehen nicht ein, wie man den philonischen Lehrbegriff von einem jüdisch-hellenistischen unterscheiden kann. Beiläufig bemerkt möchte auch die Eintheilung der Häreste des apostolischen Zeitalters a) in gnostische, b) in judaistische, c) in antinomische Lehrbegriffe nicht haltbar sein, denn jedenfalls ist der Antinomismus wohl als eine besondere Abart des Gnostizismus zu betrachten. Was den heidnischen Lehrkreis im Zeitalter der Religionswende betrifft, so stellt Lutterbeck hier den epikuräischen, den stoischen und den skeptischen Lehrbegriff auf. Mögen nun diese auch im Vordergrunde stehen, so spielt doch der Platonismus immer noch eine zu große Rolle, als daß er hier ungenannt bleiben könnte.

Es muß der zweiten Periode der Kirchengeschichte, insbesondere der Geschichte des zweiten Jahrhunderts überlassen bleiben, zu zeigen, wie sich allmälig aus dem Pharisäismus der Talmudismus, aus dem Essenismus der Kabbalismus entwickelt hat.

Die nationale Zerklüftung des jüdischen Volkes entstand durch eine lange Reihe von Zerstreuungen, welche durch seinen religiösen Verfall begründet waren. Die erste war die assyrische Zerstreuung unter Salmanassar (722), mit welcher die zehn Stämme in den Hochlanden von Assyrien unter den Heiden zu verschwinden scheinen, während sich gegenüber in Palästina das jüdisch-heidnische Mischvolk der Samaritaner bildet. Baumgarten in seinem Werke über die Apostelgeschichte*) spricht die Zuversicht aus, daß für die zehn Stämme noch eine Zukunft der Erlösung und des Heils bevorstehen müsse. „Es mag daher immerhin," heißt es, „die mit vielem Schein auftretende Hypothese von Asahel Grant über die zehn Stämme sich nicht besser ausweisen, wie ihre vielen Vorgängerinnen, und es mag selbst derjenige, welcher unter allen Lebenden die umfassendste Kunde von der be-

*) II. Thl. II. Abth. S. 284.

wohnten Erde hat, Karl Ritter, erklären, daß er das Vorhandensein der zehn Stämme bezweifle (S. Erdkunde X, S. 246 ꝛc. 2. Ausg.), so kann uns bei der jetzigen großartigen Bewegung, die in den orientalischen Forschungen herrscht, jeder Tag eine Kunde bringen, welche auch dieses alttestamentliche Dunkel wie so manches andere aufhellen wird." Wir glauben nun in der That, daß Asahel Grant besser als seine Vorgänger über das Dasein der zehn Stämme berichtet hat. Die historischen Zeugnisse, die jüdischen Traditionen, die Zeugnisse der Juden selbst lassen die Nestorianer am Flusse Zab in dem ehemaligen Hochassyrien als Judenchristen von dem Geschlecht der zehn Stämme erscheinen. *) Nicht unerheblich sind indessen die Bemerkungen, welche Lutterbeck für die Annahme anführt, daß ein Grundbestand des ganzen Israel aus der Verbannung zurückgekehrt sei. Man könne nicht annehmen, bemerkt er, daß sich die dem Jehovakultus treu gebliebenen Abkömmlinge beider Reiche in der Verbannung nicht wieder eng aneinander sollten angeschlossen haben. Auch werde durch die historischen Angaben die ideelle Wiederkehr des ganzen Volkes Israel vorausgesetzt. So sei denn auch die Weissagung des um 630 wohl bei Ninive lebenden Propheten Nahum später von den Juden ohne Weiteres in den Kanon aufgenommen worden. Nicht minder haben andere in jenen Gegenden sich aufhaltende Fromme Israels, wie Tobias, stets als Juden im weitern Sinne gegolten. Sprechender noch sei es, daß bei der Zurückkunft der Juden nach Palästina die Opfer nach der Zahl der zwölf Stämme Israels gebracht worden (Esra VI, 17, VIII, 35). Ferner betrachten sich zur Zeit Christi die Galiläer, obwohl sie allem Anscheine nach Abkömmlinge des Zehnstämmereichs waren, unzweifelhaft als Juden. Auch die Prophetin Anna, die Tochter Phanuels, aus dem Stamme Ascher, erscheint im Neuen Testamente ganz als Jüdin. Endlich sprechen Christus und seine Apostel stets von den zwölf Stämmen als einem zusammengehörigen Ganzen. Ohne Zweifel doch wollen sie damit nicht sagen, die zwölf Stämme finden sich nur in Palästina, denn das Gegentheil lag ja offenbar vor. Lutterbeck selber erkennt an, daß die zehn Stämme selbst wohl nur mit wenigen Ausnahmen gleich der Mehrzahl der Juden in den Ländern jenseit des Euphrats blieben. Damit ist also der Grund gelegt für eine Unterscheidung zwischen einer ideellen Wiederkehr, welche durch heimkehrende Israeliten aus allen Stämmen repräsentirt wurde, und der Thatsache, daß die meisten Juden faktisch in dem Lande der Verbannung zurückblieben, und zwar vorzugsweise diejenigen, welche am längsten in der Fremde sich an-

*) S. Die Nestorianer oder die zehn Stämme. Reisen von Asahel Grant. Im Auszug von Preiswerk. Basel 1843.

gesiedelt hatten und am meisten von der Heimath entfernt wohnten, die Israeliten der zehn Stämme, welche in Hochassyrien jenseit des Euphrat im Alpenlande am Flusse Zab ihre Wohnung erhalten hatten. Nach Josephus (Antiq. XI, 5, 2) blieben bei der Verkündigung des Freibriefs von Arthasasta beinahe die volle Gesammtheit des Volkes Israel im Lande Medien. Derselbe Josephus bezeugt, zu seiner Zeit seien die zehn Stämme noch in jenem Lande jenseit des Euphrat. Auch der König Agrippa in seiner Rede an die Juden, welche sie vom Kriege abmahnte (de bello Jud. 2, 16, 2) erwähnt die israelitischen Stammgenossen, welche in Adiabene lebten. Im fünften Jahrhundert befanden sie sich noch ebendaselbst nach dem Zeugniß des Hieronymus in seinem Commentar zum Hoseas. „Bis diesen Tag stehen die zehn Stämme unter der Herrschaft der Könige von Persien und die Bande ihrer Gefangenschaft sind nie gelöst worden." *) An einer andern Stelle: „Die zehn Stämme wohnen bis auf diesen Tag in den Städten und Gebirgen der Meder." Wie mächtig in dieser Gegend die Judenschaft sein mußte, ergiebt sich daraus, daß der König Izates von Adiabene um das Jahr 45 nach Christo (Joseph. Antiq. XX, 2) die jüdische Religion annahm. Nach diesen Strichen von Asien hinaus erscheinen auch in der spätern Zeit noch die Juden als eine Landsmannschaft von bedeutendem Ansehn. Koch in seinen Wanderungen im Oriente **) berichtet (S. 41): „Ispir, schon den Alten mit seinen Bergwerken als Hyspiratis oder Spiratis bekannt, hat für die grusisch-armenische Geschichte besondere Wichtigkeit, da die Bagratiden, eine jüdische Familie, in einer nicht zu ermittelnden Zeit (wahrscheinlich aber schon vor Christi Geburt) sich hier festsetzten und später die durch die Araber in diesen Gegenden hervorgerufenen Verwirrungen zu ihrem Vortheil zu benutzen verstanden; im achten Jahrhundert waren sie bereits im Besitz eines dreifachen Thrones, des armenischen, grusischen und abassischen. Doch leider hat uns die Geschichte über den wichtigen Sitz dieser Familie nur sehr wenig hinterlassen. In den ältesten Zeiten hat Ispir immer zu Armenien gehört." — Wie weit die Juden und Judenchristen von Adiabene, die in der Geschichte des Apostels Thomas noch einmal müssen genannt werden, sich durch Asien bis nach Indien und selbst bis zu dem fernen Osten von China verbreitet haben, darüber gibt die spätere Missionsgeschichte mannigfache Kunde.

Das Gegenbild der halb verschollenen zehn Stämme in Assyrien sind die Samariter in Palästina. Die Samariter werden, ungeachtet der Widersprüche, welche Hengstenberg gegen die traditionelle Annahme erhoben hat

*) S. d. a. W. S. 115.
**) Weimar 1846.

(Beiträge II, 3 ff.), immer noch als ein Mischvolk aus assyrischen Kolonisten aus Babel, aus Cuthon, Ava, Hamath und Sepharvaim (2. Kön. 17, 24), welche Salmanassar und Esarhaddon in das entleerte Gebiet von Mittelpalästina verpflanzten, und aus zurückgebliebenen Israeliten zu betrachten sein. Zwar werden diese Ueberreste an der betreffenden Stelle nicht ausdrücklich erwähnt, da es eben Zweck des Berichts war, zu zeigen, daß das Volk als Volk in die Verbannung geführt worden sei. Allein ausdrücklich wird doch die Einführung der Fremdlinge in das Land auf die Besetzung der Städte beschränkt (2. Kön. 17, 24). Zudem ist es unwahrscheinlich, daß die Aushebung das Volk bis auf den letzten Mann sollte hinweggerafft haben. Viele Juden verbargen sich unter solchen Umständen gewöhnlich in den Bergklüften und Höhlen ihres Landes, und unter Hiskias (2. Chron. 30, 10; vgl. V. 6) wie unter Josias (2. Chron. 34, 9) fanden sich israelitische Ueberreste auch in Ephraim und Manasse. Und wenn auch die Heiden jedenfalls bei der neu entstehenden Mischung das äußere Uebergewicht bildeten, so machten doch die Juden das geistige Uebergewicht in dem Maße geltend, daß die Landesbewohner sich bald für die Annahme des Jehovadienstes entschieden (2. Kön. 17, 26). Diese Annahme des israelitischen Glaubens war jedoch keine reine, ausschließliche; nebenbei dienten die Samariter oder Kuthäer auch ihren heidnischen Göttern (V. 33). Gleichwohl wollten sie Alle für Israeliten gelten, und bei der Rückkehr der Juden aus Babylon wünschten sie sich am Tempelbau und Tempeldienst zu betheiligen (Esra IV, 1). Für die Zurückweisung aber, welche sie dabei von Serubabel und Josua erfuhren, rächten sie sich damit, daß sie nun den Tempelbau selbst bis in das zweite Jahr des Darius Hystaspis (520 J. vor Christo) hintertrieben; ebenso suchten sie zur Zeit des Nehemia's die Befestigung Jerusalems zu verhindern. Die wechselseitige religiöse und nationale Erbitterung führte am Ende zur Trennung, indem die Samariter auf dem Berge Garizim sich einen besonderen Tempel und Kultus gründeten (Joseph. Antiq. XII, 1, 1). Nach Josephus wäre dies zur Zeit Alexanders des Großen geschehen, wahrscheinlich aber geschah es schon zur Zeit des Nehemias. Josephus berichtet nämlich, Sanballat habe seinen Schwiegersohn Manasse, einen Bruder des jüdischen Hohepriesters Jaddus, den die Juden nöthigen wollten, seine Frau zu verstoßen, bewogen, sich von der jüdischen Religionsgemeinschaft zu trennen, und einen Jehovadienst auf Garizim zu gründen, und die Erlaubniß zum Tempelbau habe er bei Alexander dem Großen ausgewirkt. Dieser Manasse war nun aber wahrscheinlich derselbe mit dem ungenannten Sohne des Hohepriesters Jojada (Nehemia XIII, 28), den Nehemias aus der jüdischen Gemeine ausstieß, weil er die Tochter des Sanballat geheirathet hatte. Der schwankende schil-

lernde Charakter des Volks und seiner Religionsweise kam besonders unter Antiochus Epiphanes zu Tage; sie schützten sich vor den Verfolgungen des Königs dadurch, daß sie ihren Tempel dem Jupiter Hellenius weihten (Jos. Antiq. XII, 5, 5). Nach diesem und ähnlichen Vorfällen beschuldigte sie Josephus, in guten Tagen wollten sie für Hebräer gelten; wenn aber mit diesem Bekenntniß Gefahr verknüpft sei, geben sie sich als Nichtjuden zu erkennen (Jos. Antiq. XI, 8, 6). Der Makkabäerfürst Johannes Hyrkanus überzog sie mit Krieg, zerstörte Sichem und ihren Tempel, sowie etwas später auch die Stadt Samaria; allein obschon es diesem Fürsten gelang, mit seinen fanatischen Gewaltsmaßregeln sogar die Idumäer zur Beschneidung zu zwingen, so konnte er doch die religiöse Kluft, welche einmal zwischen Juden und Samaritern befestigt war, nicht wieder aufheben. Der Berg Garizim blieb den Samaritern die heilige Stätte der Anbetung; doch hatten sie auch in der Ebene ihre Bethäuser errichtet. Der alte Haß zwischen der samaritanischen und der jüdischen Religionsgemeinschaft, in welchem eine dreifache Feindschaft concentrirt war, die alte Spannung zwischen Ephraim und Juda, der Abstoß zwischen dem Heiden und dem Juden, und die bittere Trennung zwischen den Ketzern und den Orthodoxen setzte sich in Schmähungen, Schimpfwörtern, Meidungen und Verfolgungen fort, und erst dem Christenthum war es vorbehalten, diesen Zwiespalt für Diejenigen, welche gläubig wurden, aufzuheben. Unter den Uebrigen dauerte die Trennung fort. Doch auch die Samariter verfielen wieder mehrfacher Zerstreuung. Alexander der Große verordnete die Ansiedelung eines samaritanischen Heeres in Aegypten. Eine neue Einwanderung nach Aegypten geschah auf Betrieb des Königs Ptolemäus Lagi, und wieder nach der Demüthigung, welche Johannes Hyrkanus dem Volke beigebracht hatte, wandten sich Viele nach demselben Lande, die sich von hier aus hin und wieder im Occident verbreiteten. Im apostolischen Zeitalter gingen Viele zum Christenthum über; daher ist der Rest der alten Samariter sehr zusammengeschmolzen.

Der israelitische Glaube war von den Samaritern bloß als Satzung angenommen, daher fehlte ihnen der Entwickelungstrieb und der Geist der Vermittelung in ihrer Religion; und sie mußten sich nothwendig auf den Mosaismus und die mosaischen Bücher beschränken. Diese Beschränkung hatte also bei ihnen einen andern Grund, wie bei den Sadducäern, und sie konnten daher auch in ihrem samaritanischen Pentateuch die Lehre von den Engeln und der Auferstehung finden. In gewisser Beziehung überboten sie mit ihrer Gesetzesstrenge die Juden, namentlich in der Verschmähung aller Anthropomorphismen und Bilder, in der Beobachtung der heiligen Waschungen, des Sabbats, und in dem strengen Confessionalismus ihrer Ehen, der ihnen selbst die eheliche Verbindung mit Juden untersagte.

Ein Ideal dieses Satzungswesens war der samaritanische Pseudoprophet Dositheus, dem aber seine strenge Askese den Tod brachte. Die Geistigkeit, welche man andererseits ihrem Religionssystem zugeschrieben hat, war wohl vorzugsweise nur eine negative; sie verwarfen die jüdischen Traditionen. Daß sie die Engel als rein geistige Wesen betrachteten, konnte ein Ausfluß ihrer deistischen Gottesidee sein; und wenn ihre Erwartung des Messias als des Propheten (nach Deutron. XVIII, 18), diesen als Bekehrer und Wiederbringer (חַשָּׁחֵב oder חַתָּחֵב) bezeichnete, so war damit allerdings die chiliastische Hoffnung auf das königliche Weltreich desselben zurückgedrängt, auf der anderen Seite aber auch die volle, gesunde alttestamentliche Reichshoffnung. Mit dieser Beschränktheit und Aeußerlichkeit ihrer Satzung hing es denn auch zusammen, daß bei ihnen trotz ihrer Vorurtheile das natürliche religiöse und menschliche Gefühl in edleren Charakteren und in der Gutmüthigkeit des Volks (welche wohl auch als eine erbliche Mitgift von Babylon her betrachtet werden könnte) weniger verdrückt und vergiftet wurde, wie dies bei den gewöhnlichen Juden der Fall war. *)

Gleichwie nun die zehn Stämme in Medien wahrscheinlich eine Brücke für die erste Verbreitung des Christenthums nach dem fernen Orient geworden sind, so die Samaritaner in Palästina für den ersten Uebergang des Christenthums von den Juden zu den Heiden (Act. 1). Schon von vorne herein aber diente dieser Gegensatz der Zehn Stämme in der fernen Heidenwelt und der Samaritaner in Palästina dazu, zwischen dem Heidenthum und Judenthum zu vermitteln. Dazu kam nun die zweite Zerstreuung: die Babylonische unter Nebukadnezar (588). Auch nach der Heimkehr eines Kerns dieser Stämme blieb eine bedeutende jüdische Diaspora in dem Lande der Verbannung zurück, während die Heimkehrenden in den Zadikim ein entwickeltes, und in den Chasidim ein unentwickeltes (essenisches) Element der Vermittelung in ihre Heimath zurückbrachten. Den zweiten Gegensatz bildet also die jüdische Diaspora in Mesopotamien und die Partei der Sadducäer, wie die Essener-Colonie am todten Meere in Palästina.

Die dritte Zerstreuung sollte denn nach Gottes Rath in einer ganz entgegengesetzten Richtung unter Alexander und unter seinem Nachfolger zu Stande kommen. Und während jetzt viele Tausende von Juden nach dem neugegründeten Alexandrien auszogen, und sich auch anderwärts in Aegypten und Cyrene niederließen, gründete sich wieder in Palästina der entsprechende Gegensatz der Dekapolis.

---

*) Das Nähere über ihre Religionslehre und die Quellen derselben s. bei Winer unter dem Artikel Samaritaner; bei Lutterbeck, S 255 ff. und Gieseler 1, S. 57 ff.

Die Juden waren seit der Gründung ihres Königreichs bald mit dem ägyptischen Staate verbündet, bald wieder feindlich gespannt. Als der jüdische Staat durch Nebukadnezar fiel, flohen viele Juden nach Aegypten (Jerem. II, 18; XII, 17, K. 42 — 44), welche dort schon viele andere Juden vorfanden (Zach. X, 10). In der ptolemäischen Periode erhielten die Juden in Aegypten bedeutende Privilegien, und Einzelne gelangten zu hohen Ehrenstellen. Unter dem Könige Ptolemäus Philometor (180) vor Christus erbauten sie sich einen eigenen Tempel nach dem Muster des Tempels zu Jerusalem in Leontopolis (Joseph. Antiq. XIII, 3, 2). Mit dem ägyptischen Kultus der Israeliten entstand denn auch eine besondere alexandrinische Bibel, die Uebersetzung des Alten Testaments in die alexandrinisch-hellenistische Sprache, die Septuaginta, nach alten Angaben unter Ptolemäus II. Philadelphus (284 — 246) verfaßt; nach andern schon unter Ptolemäus I. Lagi (323 — 284) begonnen, und mit ihren Zusätzen im zweiten Jahrhundert vor Christo vollendet. Diese Uebersetzung der Septuaginta, durch die Juden als ein Werk der Inspiration verherrlicht, diente nun nach ihrem Charakter, wie noch näher zu erwähnen sein wird, dazu, zwischen der hebräischen und der hellenischen Anschauungsweise zu vermitteln;*) vorab die Schriften, welche im alexandrinischen Kanon zu den früheren hebräischen hinzukommen, die alttestamentlichen Apokryphen. Diese gelangten freilich dafür im Allgemeinen auch nicht zu gleichem Ansehen mit dem eigentlichen Kanon, wie sich dies aus dem Berichte des Buches Jesus Sirach über die alttestamentlichen Schriften (Kap. XLIV); und aus dem Zeugnisse des Josephus (contra Apionem I, §. 8) ergibt.**) Daß sie von den hebräischen Juden nicht als kanonisch anerkannt wurden, ergibt sich von selbst. Die alexandrinischen Juden dagegen haben sie, wenn sie dieselben auch nicht principiell als Kanon gegen die Hebräer geltend gemacht, doch thatsächlich als Werke von ihrem geistigen Fleisch und Blut hoch gehalten, und ihre Anschauungsweise ging in dieser Beziehung auf die ältesten Kirchenväter über. Schon der Name der Septuaginta scheint dafür zu sprechen, daß in Aegypten die ganze Sammlung als ein einheitlich heiliges Buch betrachtet wurde. Denn wahrscheinlich bezieht sich derselbe auf die Genehmigung des ägyptischen Synedriums;***) zugleich aber wohl auch auf die Heiden oder die 70 Völker, welche durch den Dienst dieser heiligen Schrift zum Glauben sollten gebracht werden. Schon die Apokryphen selbst geben nun Zeugniß von der israelitischen Literatur und Theologie, wie sich dieselbe in Alexandrien immer mehr

*) S. Lutterbeck I, S. 393 ff.
**) S. Hävernik, Einl. in das A. Test. S. 31.
***) S. Lutterbeck I, 396.

ausbildete. Wir sehen aus dem Charakter des Buches der Weisheit und des Jesus Sirach, wie stark unter dem Einfluß der hellenischen, namentlich der platonischen Weltanschauung die Idee des Messias und des Messiasreichs, besonders aber die Erwartung der Menschwerdung Christi zurücktritt, und wie sehr dagegen der Begriff der Weisheit eine mystisch-idealistische Gestalt annimmt. Die griechische Novellenform und Pseudepigraphie tritt hervor; der Aberglaube wie die hellenische Volksmoral, namentlich auch in Bezug auf den Tyrannenmord, machen ihre Einflüsse geltend. Bei alledem ist der Kern dieser Literatur von unschätzbarem Werthe, und zeigt, daß die alexandrinischen Juden ihrem Glauben und Nationalgefühl auch im Auslande, in dem Gewande der hellenischen Bildung, und unter den, ihre hebräische Weltanschauung, wie ihren Glauben alterirenden Einflüssen dennoch im Grunde ihrer Gesinnung treu blieben.

Der jüdische Alexandriner Aristobulus, mit dem Zunamen „der Peripatetiker," soll nach einer alten Nachricht im Jahre 175 vor Christo dem Könige Ptolemäus Philometor seine Erklärung des Moses (ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς) gewidmet haben. *) Diese Schrift war nach den Kirchenvätern Clemens von Alexandrien und Eusebius in fast klassischem Griechisch geschrieben. Ihre Aufgabe war, zu beweisen, daß die ältesten Dichter der Griechen, Orpheus, Linus, Homer und Hesiod, Euripides, Kallimachus, Aratus, nicht minder die bedeutendsten Philosophen, namentlich Pythagoras, Sokrates und Plato mit den Lehren von Moses bekannt gewesen seien. Aristobulus erlaubte sich dabei den Betrug, Verse, die er selbst erdichtet hatte, für herrührend von jenen alten Verfassern auszugeben. Wir haben hier den Typus der alexandrinischen hellenisch-jüdischen Schriftstellerei. Bemerkenswerth ist, daß einer der Nachfolger Aristobuls, ein älterer Philon, ein episches Gedicht über Jerusalem abfaßte, aus welchem Eusebius in seiner Präparatio evangelica Mittheilungen gemacht hat. Man hat diesen Philon in eine Beziehung zu der Stiftung des Therapeutenordens gebracht, welche zugleich auf die Beziehung der ägyptischen Therapeuten zu den verwandten Essenern Licht wirft. Von dem Hauptrepräsentanten der alexandrinischen Schule, von dem jüngern Philo, war bereits die Rede. Es gehört mit zu den Ironieen des Geschicks, daß diese Schule versicherte, die griechischen Dichter und Philosophen hätten ihre reineren Gottesideen aus alttestamentlichen Quellen geschöpft, während sie selber die griechische Weltanschauung in das Alte Testament hineintrugen.

Die unermeßliche Bedeutung der alexandrinischen Richtung für die Bildung der Welt und für die christliche Kirche und Lehre ist bekannt.

*) S. Lutterbeck, S. 397.

Das entsprechende Gegenstück zu dieser Zerstreuung war aber, wie gesagt, die hellenische Dekapolis in Palästina, diesseits und jenseits des Jordan. Die Benennung dieses Zehn-Städte-Bundes nöthigt nicht gerade, die Zahl der Städte auf zehn zu beschränken; obwohl zehn Städte wohl die Basis müssen gebildet haben. Unter diesen Städten weist Pella, welches für die christliche Kirchengeschichte so außerordentlich wichtig geworden ist, ganz deutlich auf die Stadt Pella in Mazedonien zurück, und beurkundet damit ihren mazedonischen Ursprung. Nach Ritter wurde die Dekapolis besonders von Veteranen aus dem Heere Alexanders begründet. Vielleicht war es der freiere Geist, der sich von diesen Städten aus in Peräa verbreitete, unter dessen Schutz Christus selbst schon hier die letzte Zufluchtsstätte fand, nachdem er in dem übrigen Judäa fast überall der Verbannung und Acht verfallen war.

Hierauf folgen nun die drei römischen Zerstreuungen unter Pompejus, Titus und Hadrian, welche stoßweise immer mehr die Juden von Palästina in's Ausland werfen, während sie ihr Heimathland für die Heiden und den heidnischen Weltgeist immer mehr aufschließen.

Die Eroberung Jerusalems durch Pompejus (64) hatte die Folge, daß sich aus den gefangenen Juden, welche er nach Rom brachte, eine römische Niederlassung bildete, indem die jüdischen Sklaven später ihre Freiheit wieder erlangten (libertini). Julius Cäsar gab ihnen die Erlaubniß, Synagogen zu errichten; und ihre Niederlässung mehrte sich nun im Laufe der Zeit so, daß sie den größten Theil des Quartiers jenseits der Tiber einnahmen. Diese neue Diaspora wurde ein wichtiger Anhaltspunkt für die Gründung der Kirche in Rom, und für ihre Ausbreitung im römischen Abendlande.

Das Gegenstück für diese Judenschaft in Rom und im Abendlande aber wurden die Idumäer in Palästina, die Herodianer und Herodianische Partei; zudem die eigenthümliche Volksklasse der „Zöllner und Sünder." Johannes Hyrkanus hatte die Idumäer mit Gewalt zum Judenthum bekehrt. Die Strafe aber für diesen Akt des Fanatismus, diese große Zwangsbeschneidung blieb nicht aus, indem Herodes, der Sohn des Idumäers Antipater, welchen Cäsar dem jüdischen Fürsten Hyrkanus II. als Prokurator zur Seite setzte, seinem Hause den Untergang bereitete. Die Idumäer gewannen einen immer größeren Spielraum in Judäa, und wohl nicht ohne schmerzliche Beziehung auf diese Zeitverhältnisse schrieb der Apostel Paulus das räthselhafte Wort Galat. IV, 25: Hagar heißt im Arabischen der Berg Sinai, und entspricht dem jetzigen Jerusalem, denn sie ist dienstbar mit ihren Kindern. Die edomitisch ismaelitischen Beduinenfürsten fingen an, das Land einzunehmen. Während aber Herodes und seine Nachfolger mit großer

Oſtentation ihre Anhänglichkeit an den Tempel und das Judenthum hervorkehrten, waren ſie in ähnlicher Weiſe von der Außenſeite der griechiſchen Weltbildung berauſcht, wie in einer ſpäteren Zeit die muhamedaniſchen Fürſten in Bagdad und in Spanien; ſie pflegten die griechiſche Weltbildung als eine geiſtige Luxusſache. So wurde ſchon von Herodes dem Großen das Land helleniſirt, Städte und Thürme erhielten griechiſche und römiſche Namen, griechiſche Lebensweiſe und Künſte wurden immer mehr verbreitet, und bekanntlich honorirte Herodes Antipas einen Tanz ſeiner Stieftochter mit dem Haupte Johannes des Täufers auf einer Schüſſel. Schon vor der Herrſchaft des Herodes und der Richtung der Herodianer aber hatte ſich die Klaſſe der „Zöllner und Sünder" gebildet, d. h. zunächſt eine Klaſſe von ſolchen Juden, welche als Unterpächter in Abhängigkeit von den römiſchen Zollpächtern traten, mit dem ausländiſchen Landesfeind verkehrten, und dafür mit der Schmach der patriotiſchen und orthodoxen Juden und wohl auch mit dem Synagogen-Bann belegt wurden, den aber nicht nur ſie, ſondern überhaupt diejenigen, welche im Verkehr mit den Ausländern freier und wohl oft auch zügellos lebten, verachteten. So bildete ſich dieſe Klaſſe von notoriſch unkirchlichen Juden aus, die man vielleicht mit einem modernen Wort als Reformjuden bezeichnen könnte, und die es vielfach durch ihre Hingebung an das Wort Chriſti bewieſen, daß es nicht bloß die Negation war, ſondern vielfach auch ein höheres Bedürfniß, was ſie der orthodoxen Synagoge entfremdete.

Einen vollendeten Stoß erhielt dann aber die jüdiſche Nationalität durch die Eroberung Jeruſalems unter Titus, und durch die Zerſtreuung der Kriegsgefangenen nach Aegypten, Italien und durch das ganze Reich. Das jüdiſche Land wurde jetzt ſchon zum Tummelplatz für die Hellenen von der einen Seite, für die Araber von der anderen, für die Römer von der dritten. Als aber vollends endlich Hadrian den Aufruhr des Bar Cochba gedämpft hatte, da wurde Jeruſalem ſelbſt ſeines Namens beraubt. Auf den heiligen Stätten der Juden und Chriſten wurden in Aelia Capitolina heidniſche Tempel aufgeführt, und den Juden war der Zutritt zu den Trümmern ihres alten kirchlichen Paradieſes unter Todesſtrafe, alſo wie mit dem Schwerte eines Cherubs der göttlichen Rache verſagt.

Der Untergang ihres Reiches war für die Juden um ſo ſchwerer zu ertragen, je mehr ſie in dem letzten Jahrhundert vor Chriſto Erfolge hatten, welche ihnen bei ihrer chiliaſtiſchen Hoffnung als Vorzeichen der Welteroberung erſcheinen konnten. Johannes Hyrkanus hatte die Samariter beſiegt, ihren Tempel zerſtört, und, wie bemerkt wurde, das ganze Volk der Idumäer mit dem Schwerte für ihre Religion gewonnen. In Arabien nahmen die Könige der Homeriten ungefähr 100 Jahre vor Chriſto die jüdiſche

Religion an, der König Izates von Adiabene wurde ein Jude im Jahre 45 nach Christo. Und wenn auch die Herrschaft des Idumäers Herodes das religiöse Nationalgefühl der Juden beleidigen und belasten mochte, so wußte er sie doch wieder durch den prachtvollen Ausbau des Tempels, durch seinen Weltglanz und sein politisches Ansehen in Rom zu entschädigen. Ueberhaupt unterhielten die idumäischen Judenfürsten die lebhaftesten Verbindungen mit auswärtigen Regenten. Herodes Agrippa I. war ein Günstling des Caligula, und erlangte noch einmal wieder die Herrschaft über ganz Palästina; in seinem Fürstenglanz ließ er sich zuletzt (44 nach Christo) von seinen Schmeichlern in Cäsarea als einen Gott begrüßen. Auch Herodes Agrippa II. war ein Günstling der Römer und des Glücks; der Kaiser Claudius verlieh ihm zuerst das chalzidenische Fürstenthum, nebst der Aufsicht über den Tempel zu Jerusalem, und der Befugniß, den Hohepriester zu wählen; vier Jahre nachher aber anstatt des benannten Fürstenthums die ehemalige Tetrarchie des Philippus und Lysanias mit dem königlichen Titel, wozu später Nero noch andere bedeutende Erwerbungen fügte. Auch dieser Fürst verschönerte Jerusalem noch vor seinem nahen Untergang auf alle Weise; und bei dem trunkenen Weltsinn der Juden mußten diese letzten Scheinbilder der alten zionitischen Herrlichkeit einen schwärmerischen Hochmuth erzeugen, der das Volk zu einem ahnungslosen Wohlleben bethörte, dicht vor dem Schlachttag (Jakob. V, 5).

Auf die politische Auflösung des jüdischen Staates müssen wir noch einmal später mit der Geschichte der Zerstörung Jerusalems zurückkommen. Der Untergang des jüdischen Staates knüpft sich vor Allem an den tragischen Fall des Hauses der Makkabäer, und dieser ist motivirt durch den Fanatismus, in welchen allmälig das glorreiche religiöse Heldenthum dieses Hauses umschlug.

Keine Stadt ist vielleicht so oft erstürmt und erobert worden als Jerusalem. Das israelitische Volk aber ist aller Völker Knecht gewesen. Als Knecht hat es in Aegypten seine nationale Existenz begonnen, Knecht wurde es immer wieder zur Zeit der Richter: Knecht der Syrier, der Moabiter, der Cananiter zu Hagor, der Midianiter, der Philister und Ammoniter. Später nach dem Genuß des höchsten Reichsglanzes verfiel das Volk wieder theilweise der Knechtschaft der Assyrier, theilweise der Babylonier, und ging nun aus einer Hand in die andere, bis Cyrus ihm wieder eine gewisse Selbstständigkeit schenkte. Alexander hatte mit der Macht der Perser auch Judäa gewonnen, und nun ging das heilige Erbe wieder von Hand zu Hand; zuerst ward es den ägyptischen Ptolemäiden zu Theil, dann den Seleuciden von Syrien. Der Enkel Antiochus des Großen wollte das Volk mit Gewalt zum Heidenthum bekehren, und an dieser antitheokratischen

Gewaltthätigkeit entzündete sich die innerste Heldenkraft des Volkes, welche ihm eine neue Freiheit und Reichsherrlichkeit gewann. Die erste Makkabäerzeit wurde in gewissem Betracht die schönste Zeit in der Geschichte Israels, und die Bücher der Makkabäer, welche von den großen Siegen des Judas Makkabäus und seiner Heldenbrüder erzählen, sind es wohl werth, die alttestamentliche Geschichte in die neutestamentliche hinüberzuleiten. Der Letzte der Brüder, Simon, fiel durch die Mörderhand seines Eidams Ptolemäus; auf ihn folgte sein Sohn Johannes Hyrkanus († 106).

Dieser mächtige Fürst bezeichnet das deutliche Umschlagen des Glaubensheroismus der Hasmonäer, wie die Makkabi nach ihrem Ahnherrn hießen, in den Fanatismus. Er mißkannte die Bedeutung der Thatsache, daß das Haus seiner Väter durch die Beschützung der israelitischen Religionsfreiheit groß geworden war, und übte blutigen Glaubenszwang an den Samaritern und Edomiten. Die freche Verweltlichung, welche überall unter der Hülle des Fanatismus groß wächst, sproßte denn auch in seinem Hause mächtig auf. Aristobulus, sein Sohn, befleckte die Königskrone, welche er sich aufsetzte, durch die Ermordung des Bruders Antigonus. So wurde das typische Priesterreich neuerdings zum Königreich. In seinem Sohne Alexander Jannäus († 77) brach der Geist der Wuth rücksichtslos hervor, und äußerte sich geradezu auch gegen die Juden, deren er Tausende umbrachte, und Hunderte sogar im Angesichte der Tafel, an welcher er mit seinen Concubinen saß, kreuzigen ließ. Er starb durch den Trunk und durch Kriegsarbeit dem Fieber verfallen und von demselben aufgerieben. Seine Wittwe Alexandra führte die Vormundschaft für ihren Sohn Hyrkanus eine Reihe von Jahren.

Johannes Hyrkanus hatte sich, durch einen Freund aus den Sadduzäern mit Namen Jonathas, gewonnen und von den Pharisäern beleidigt, von diesen abgewandt. Die Pharisäer debütirten dann zur Rache dafür in ihrer Geschichte mit einem Aufruhr, den sie gegen ihn erregten. Auch Jannäus hielt es mit den Sadduzäern, und mußte deshalb eine furchtbare, von den Pharisäern angestiftete Empörung bestehen, welche er auf die angegebene Weise grausam im Blute erstickte. Sterbend empfahl er seiner Wittwe, sich der pharisäischen Partei in die Arme zu werfen, um seinem Hause die Regierung zu sichern. Alexandra führte nun die Regentschaft im Namen des Sohnes Hyrkanus, den sie zum Hohepriester gemacht hatte, aber unter dem Einfluß der Hohepriester, welche eigentlich durch sie regierten. Die Grausamkeiten, welche nun die Pharisäer gegen ihre Feinde verübten, reizten den zweiten Sohn des Jannäus, Aristobulus, zur Empörung. Diese Empörung galt dem Regiment der Pharisäer, und des Hyrkanus zugleich. Hyrkanus wird geschlagen, und tritt die priesterliche Krone an den Bruder ab.

Allein der jüdische Statthalter von Idumäa, Antipater, beredet ihn, sich dem arabischen Könige Aretas in die Arme zu werfen. Der in Jerusalem bedrängte Aristobul rief nun die Römer zu Hülfe. Pompejus sendet im Jahre 65 von Armenien aus den Unterfeldherrn Scaurus zur Entscheidung der Streitsache nach Syrien, welcher sich, von Aristobul bestochen, für diesen erklärt. Pompejus kommt im Jahr 64 selbst, erklärt sich für Hyrkan, erobert Jerusalem, und der gefangene Aristobul wird mit seinem Sohne Antigonus und seinen Töchtern nach Rom abgeführt. So verfiel Stadt und Land in die Abhängigkeit von den Römern durch die Feindschaft der Makkabäerbrüder, und noch mehr durch die Feindschaft der Pharisäer und Sadducäer, die im Hintergrunde standen. Von jetzt an regierte schon der Idumäer Antipater im Namen des Hyrkanus; während vorübergehend der Tempel zu Jerusalem von Crassus geplündert wurde. Cäsar machte den schlauen Idumäer für geleistete Dienste zum Statthalter von Judäa, während er dem Hyrkanus das Priesterthum bestätigte. Der Sohn Antipaters, Herodes, wurde schon im 15. Jahre Statthalter von Galiläa, und trotzte in dieser Stellung dem Synedrium in Jerusalem mit bewaffneter Macht. Herodes wußte nacheinander nach Cäsars Ermordung den Römer Cassius, nach ihm seinen Feind Antonius, und nach diesem wieder den Besieger desselben, Octavian, zu gewinnen. Schon Antonius machte den Herodes und seinen Bruder Phasaelus zu Tetrarchen. Jetzt aber wirft sich Antigonus, der Sohn des in Rom vergifteten Aristobulus, dem Parther Pacorus in die Arme, und bestimmt ihn durch große und unwürdige Versprechungen (1000 Talente und 500 Weiber), Jerusalem für ihn zu erobern, 40 Jahre vor Christo. Phasaelus fiel durch seine eigene Hand; Herodes floh nach Petra, nach Aegypten, nach Rom; mit Geld gewann er den Antonius und den Octavian: Antigonus wurde für einen Feind des jüdischen Volks, Herodes zum König von Judäa erklärt. So kehrt Herodes zurück und heirathet in Samaria die Mariamne, eine Tochter des Hasmonäers Alexander. Die wegen ihrer Schönheit und ihres Edelsinns gefeierte Mariamne büßte später mit dem Tode, den der eifersüchtige Gemahl ihr gab, die alte Schuld des Hasmonäer-Hauses, mit ihr die übrigen Nachkömmlinge des Heldengeschlechts. So verfiel das Königreich der Juden dem Regiment des idumäischen Hauses der Herodes.

Das Hasmonäische Haus hatte zuletzt unter der Erbschaft fanatischer Wuth in seinen eigenen Eingeweiden gewühlt. Der erste Herodes, der Große genannt, schmückte den Tempel, und suchte den Christus zu tödten. Sein Sohn Antipas ermordete Johannes den Täufer; sein Enkel Herodes Agrippa I. ließ den Apostel Jakobus den Aeltern mit dem Schwerte hinrichten, und wollte auch den Apostel Petrus dem Hasse des Volks gegen das

Christenthum opfern. Dieser antichristliche Grundzug des Herodianischen Hauses war von Mordsucht, Wollust, Blutschande, Despotismus und Erpressungen eingefaßt; von brennender Weltsucht getragen, von Scheinheiligkeit und Schönseligkeit, welche den Tempel verherrlichte und das Land Jerusalem verschönte, maskirt. Herodes der Große starb in einem furchtbaren Krankheitsleiden, Antipas starb in Spanien als Verbannter, Agrippa der Erste unter dem Verhängniß einer plötzlich tödtlichen Unterleibskrankheit, die ihn im Momente des höchsten Prunks überfiel. Herodes II. durfte als siebenzigjähriger Greis ein stilles Ende erleben. Obschon er mit dem hoheprieſterlichen Amte durch Einsetzen und Absetzen wie mit einer Puppe gespielt hatte, so wußte er doch seine Stellung von dem Fanatismus der Juden zu sondern, und verdankte seiner Weltklugheit ein ruhiges aber bedeutungsloses Alter. Er hatte in Cäsarea beim Verhör des Paulus zu Gunsten desselben entschieden.

Das Haus der Hasmonäer war durch die Hingebung an einen bornirt fanatischen Parteigeist gefallen, weil diese dem Staatsprincip von Haus aus widerstreitet; das Haus der Herodes wußte sich durch wirkliche Staatsklugheit mehr als einmal wieder zu heben; allein diese Staatsklugheit ging als Thorheit vor Gott zu Grunde, weil sie unter dem Schein der Frömmigkeit das Reich Gottes bekämpfte. Der Untergang des jüdischen Staates unter den Herodianern zeigt das Bild eines langsamen und doch furchtbar convulsivischen Todeskampfes. Dreimal scheint das Königreich erloschen; dreimal taucht es wieder auf; zum vierten und fünften Male flackert dann noch sein Scheinbild wie aus dem Grabe auf in unerhörtem Enthusiasmus der Empörung.

Zuerst erschien Herodes der Große als Wiederhersteller des jüdischen Staates, nachdem das Land der römischen Macht schon verfallen war. Herodes starb bald nach der meuterisch verdeckten Veranstaltung des Bethlehemitischen Kindermords (4 Jahre vor Christo nach der gewöhnlichen Zeitrechnung). Sein Sohn Archelaus ward König von Judäa, Idumäa und Samaria, Philippus erhielt Batanäa, Ituräa und Trachonitis, Herodes Antipas Galiläa und Peräa. Allein Archelaus wurde nach achtjähriger Regierung wegen seiner Gewaltthätigkeit des Thrones entsetzt und verwiesen (6 Jahre nach Christo); die Tetrarchie des Philippus ging nach dessen Tode in die Hände der Römer über (34); Herodes Antipas ward verwiesen im Jahre 39. Das war das zweite theilweise Hinschwinden des Reichs. Das Reich Judäa nebst Samaria ward zuerst der Provinz Syrien einverleibt und durch römische Prokuratoren regiert; der Fünfte war Pontius Pilatus. Die jüdische Reichsmacht schien um so mehr erloschen, da die Juden selbst

den Archelaus als einen blutigen Tyrannen verklagt und verworfen und ſich dem römiſchen Staat in die Arme geworfen hatten.

Gleichwohl ſchien das Reich zum zweiten Male wieder zur Auferſtehung zu gelangen mit Herodes Agrippa dem Erſten. Zuerſt erhielt derſelbe von dem Kaiſer Caligula die ehemaligen Beſitzungen des Philippus, Batanäa, Trachonitis, Auranitis und die Tetrarchie des Lyſanias mit dem Königstitel (37), ſpäter auch die Tetrarchie des verwieſenen Herodes Antipas, Galiläa und Peräa (39), und zuletzt vom Kaiſer Claudius auch das Land Judäa (41). So ſchien das Königreich der Juden wieder hergeſtellt. Allein dieſe Herrlichkeit dauerte nur drei Jahre, die der neue Judenkönig mit der blutigen Verfolgung der Chriſtengemeine beſchloß. Nach ſeinem Tode im Jahre 44 wurde das ganze Reich wieder zur römiſchen Provinz geſchlagen.

Von dieſer Zeit an begann wieder ein Prokuratoren-Regiment, welches immer ſchwerer auf dem Lande laſtete. Allein zum dritten Male zeigte ſich das letzte blaſſe Scheinbild einer Auferſtehung des Volks. Herodes Agrippa der Zweite wurde von dem Kaiſer Claudius zuerſt mit dem Fürſtenthum Chalcis beſchenkt und erhielt zudem die Oberaufſicht über den Tempel in Jeruſalem, nebſt dem Recht, den Hohenprieſter zu ernennen (48); vier Jahre ſpäter erlangte er die Tetrarchie des Philippus und Lyſanias mit dem Königstitel und im Jahre 55 fügte Nero noch Tiberias, Tarichäa und vierzehn benachbarte Flecken hinzu. Die Juden hatten nun wenigſtens wieder die Genugthuung, daß ein mächtiger Fürſt von ihrer Religion das Tempelweſen und Prieſterthum unter ſeiner Aufſicht hatte. Allein dieſes Scheinbild ihrer religiös-kirchlichen Selbſtſtändigkeit genügte ihnen um ſo weniger, da der Prieſterregent die Hohenprieſter willkürlich einſetzte und abſetzte und die römiſchen Prokuratoren nicht nur das Volk auf's Aeußerſte bedrückten, ſondern auch vielfach ſeinen religiöſen Fanatismus empörten.

So entſtand der große wahnſinnige Aufruhr, den ſie in ihrer Verblendung für einen makkabäiſchen religiöſen Freiheitskrieg hielten. Er hatte den Charakter eines falſchen Zeloteneifers im Großen, während der letzte Aufſtand unter Bar Cochba eine offne chiliaſtiſch-pſeudomeſſianiſche Schilderhebung war. Auf den jüdiſchen Krieg, deſſen Ausgang den letzten Schein jüdiſcher Selbſtſtändigkeit zerſtörte, müſſen wir ſpäter zurückkommen.

Die faſt unverwüſtliche Natur der jüdiſchen Nationalität beruhte in der Eigenthümlichkeit des Volks, ſeiner religiöſen Natur, insbeſondere ſeiner Hoffnung auf das Meſſiasreich, welche in chiliaſtiſcher Verblendung ſelbſt noch in dem Akte der Kreuzigung Chriſti geſchäftig war und das treibende Princip aller ſpäteren jüdiſchen Aufruhre bildete. Das eigentliche Symbol dieſer Einheit, welche das Volk auch in der Zerſtreuung bewahrte, war der

Tempel in Jerusalem mit seinem Kultus; das wirksamste Organ derselben aber bildete der jüdische hohe Rath, das Synedrium.

Der Ursprung des Synedriums oder des Sanhedrin verliert sich in das Dunkel der nachexilischen jüdischen Anfänge. Die Talmudisten leiten ihn her von Moses selbst, der nach 4. Mose XI, 16 ein Collegium von siebenzig Richtern anordnete. Esra soll dieses Collegium nach der Rückkehr der Juden restaurirt haben. So viel ist wohl an dieser Ableitung Wahres, daß den leitenden Behörden in Israel nicht zur Zeit des Moses, sondern auch später in den besten Tagen, z. B. zur Zeit Davids und seiner Nachfolger, ein Rath zur Seite stand, den namentlich Josaphat bestimmter organisirte, indem er ihn aus Leviten und Priestern zusammensetzte (2. Chron. XIX, 8). Das eigentliche Synedrium hat sich nun wahrscheinlich mit Bezug auf jene Vorbilder bei der Wiederherstellung des Volks nach dem Exil allmälig ausgebildet und diente wohl zunächst zum Ersatz der jetzt entschwindenden prophetischen Autorität. Bei der Rückkehr aus Babylon finden wir eine von der persischen Krone abhängige fürstliche Macht neben der hohenpriesterlichen und mit dieser einträchtig verbunden; auch die letzten Propheten lassen sich noch vernehmen. Später aber in der Makkabäer-Periode wird das Hohepriesterthum mit dem Fürstenthum geeinigt und die Stimme der Propheten scheint erloschen. Da aber das Volk nach seiner ganzen Anlage und Geschichte der Leitung durch unmittelbare Lehrautorität bedarf, so muß sich ein Ersatz für das erloschene Prophetenthum erzeugen. Und so setzen sich nach dem Worte des Herrn (Matth. XXIV, 1) die Schriftgelehrten, und Pharisäer auf den Stuhl des Moses, der doch ohne Zweifel ein prophetischer Stuhl war. Die Prophetie wird eine organisirte Lehrthätigkeit, verbunden mit der kirchlich-richterlichen Entscheidung, namentlich der Kirchenzucht, die aber in einem theokratischen Gemeinwesen, worin Staat und Kirche noch verwachsen sind, natürlich überall in's Politische und Weltliche übergreifen muß. Das zweite Buch der Makkabäer verlegt (I, 10 u. f. w.) das Synedrium unter dem Namen der Gerusia schon in die Zeit der seleucidischen Herrschaft. Ausdrücklich erwähnt wird das Synedrium zuerst bei Josephus in seiner Darstellung der Geschichte des Antipater und Herodes (Antiq. 14, 9, 4); damals mußte diese Behörde aber schon längere Zeit bestanden haben. Das Synedrium bestand aus 71 Mitgliedern, Oberpriestern nämlich, Aeltesten und Schriftgelehrten. Der Erste oder Einundsiebenzigste nämlich war Präsident, und das war gewöhnlich, aber nicht nothwendig der Hohepriester, welcher mit der priesterlichen Abtheilung wohl besonders das Orakel: Urim und Thummim, vertrat. Ihm stand ein Vicepräsident zur Seite. Die gewöhnlichen Sitzungen fanden täglich Statt in einem Nebengebäude des Tempels, ausgenommen an den Sabbattagen und

hohen Festen, die außergewöhnlichen im Hause des Hohenpriesters. Als oberster Gerichtshof schlichtete das Synedrium die theokratischen, d. h. kirchlich-staatlichen Rechtssachen: die Angelegenheiten also, die einen ganzen Stamm betrafen, oder einen falschen Propheten, oder den Hohenpriester, oder einen willkürlichen Krieg; vor Allem kapitale Religionsvergehen; Staatsverbrechen natürlich auch, insofern sie unter den religiösen Gesichtspunkt fielen oder gezogen werden konnten. Die Kapitalstrafen, welche das Synedrium nach einem geordneten Gerichtsverfahren verhängen konnte, waren Steinigung, Verbrennen, Enthauptung und Hängen. Es ist übrigens ganz natürlich, daß das Synedrium kein Todesurtheil unmittelbar vollziehen konnte, sondern dabei der Genehmigung und Mitwirkung der fürstlichen Macht bedurfte, und ebenso natürlich, daß die Römer nach ihren Staatsgrundgesetzen kein Urtheil solcher Art ohne einen Revisionsprozeß genehmigten. Mit dieser römischen Staatsordnung konnte dann allerdings das jüdische Zelotenrecht in gefährlichen Conflikt gerathen, wie dies bei der Steinigung des Stephanus und der Ermordung Jakobus des Jüngern wirklich der Fall war. Zugleich war das Synedrium die höchste gesetzgebende und Verwaltungsbehörde in religiösen Angelegenheiten. In allen diesen Beziehungen reichte ein Einfluß auch über die ganze jüdische Diaspora hinaus, soweit ihm die Anerkennung der jüdischen Synagoge gesichert war; die Einzelsynagoge aber war eben in ihren Vorstehern das Abbild des Synedriums im Kleinen, sie verwaltete die Kirchenzucht in den ersten Instanzen und stand durch wechselseitige Botschafter mit dem Synedrium in organischer Verbindung.

Ein Mittelglied bildeten die Synedrien zweiten Ranges von dreiundzwanzig Mitgliedern, deren es in Jerusalem zwei, ferner einzelne in allen größeren Städten Judäas und wohl auch in vielen Städten des Auslandes gab. Wie der Tempel zu Leontopolis ein Gegenbild des Tempels zu Jerusalem war, so auch das alexandrinische Synedrium ein Gegenbild des zionitischen, allein die Oberherrlichkeit des letztern blieb dabei vorausgesetzt.

Was die Verhältnisse der Diaspora betrifft, welche nach diesen Mittelpunkten ihrer geistigen Gemeinschaft hinblickte, so unterschied man die babylonische Diaspora und die Diaspora der Hellenen, in welcher wieder die ägyptische Diaspora hervorragte; die syrisch-kleinasiatische Diaspora war von jüngerm Ursprunge. Mit dieser stand die europäische Diaspora in Mazedonien und Griechenland in Verbindung. Später erlangte die römisch-abendländische Diaspora die größte Bedeutung. *) Alle ächten Juden in der Diaspora blickten sehnsüchtig nach dem heiligen Lande, dem Tempel,

*) Näheres s. bei Lutterbeck, I. Band, und Gieseler I, S. 49.

dem Synedrium, als den äußeren Einheitspunkten ihrer Gemeinschaft, hinaus.

§. 9.

Das Erbe Israels, insbesondere das alte Testament.

Das Volk Israels hat in seiner historischen Zertrümmerung den Völkern auf den ersten äußern Blick ein zweideutiges Erbe, ja eine bedeutende Last hinterlassen: die zerstreute Judenschaft. Denn schon vielfach hat sich diese als ein verhängnißvolles Erbtheil in der alten Zeit in der Christenheit erwiesen und die zersetzenden Wirkungen des ungläubigen Judenthums im christlichen Völkerleben sind noch nicht zu Ende.

Und doch überwiegt das Erbe des Segens in unendlichem Maaß.

Man kann zwar nicht sagen, daß Christus nach seinem eigentlichsten Wesen nur dem Volke Israel angehörte. Christus kommt her von den jüdischen Vätern nach dem Fleisch, aber er ist der Sohn Gottes nach dem Geist, und selbst als Menschensohn gehört er der Menschheit an. Das aber für sich allein schon macht die jüdische Nation zu der ersten der Nationen, daß sie in der jungfräulichen Sehnsucht der Maria den zweiten geistlichen Stammvater des Menschengeschlechts empfangen hat und daß ihre Auserwählten die Freudigkeit hatten, in der Hingebung an den universalen Geist des Christenthums sein Heil allen Völkern anzutragen und die Gläubigen aus den Heiden den Ungläubigen aus den Juden vorzuziehen.

Das eigentlichste Vermächtniß des alttestamentlichen Glaubensvolkes an die Völker aber ist das alte Testament.

Die Geschichte der Bildung des alttestamentlichen Kanons gehört nicht hieher. Außer seinem unendlich reichen Inhalt muß aber auch seine Gestaltung wohl gewürdigt werden. Betrachten wir das alte Testament nach seinem Inhalte, so ist seine eigentlichste Bedeutung die, daß es die allmälige Zukunft Christi in die Welt darstellt. Es erfaßt die ganze vorchristliche Natur-, Welt- und Religionsgeschichte im Lichte dieses einheitlichen Princips, dieser treibenden Grundidee: der Zukunft Christi; oder umgekehrt stellt es die Geschichte des kommenden Christus dar, wie sie mit der ganzen vorchristlichen Welt und Menschenentwicklung zusammenhängt. Weil aber diese Entwicklung eine unendlich reiche Offenbarung Gottes und der Menschheit ist, darum ist auch der Inhalt des alten Testaments ein unendlich reicher. Indessen schließt sich die alttestamentliche Geschichte nicht in sich selber ab. Ihre Erfüllung liegt in der Erscheinung Christi und des Christenthums. Daher liegt auch die Erfüllung des alten Testaments im neuen Testamente. In dieser Beziehung ist das alte Testament als die geschichtliche Basis

des neuen Testaments zu betrachten. Daher ist es zuerst die Grundlegung und Vorbereitung des neuen Testaments, zweitens die Erklärung und Einleitung desselben; drittens die Sicherstellung desselben gegen paganistische Mißdeutung; viertens die allmälig sich aufrollende Erscheinung, die Entfaltung desselben. Die letzte Bedeutung des alten Testaments ist besonders wichtig. Das Buch des werdenden Christenthums ist als solches auch das Buch der werdenden Christen, das große Elementar- und Bildungsbuch, welches die Erziehung der Katechumenen zum Christenthum durch Verheißung, Gesetz, Beispiel und Versinnlichung aller Art vermittelt.

Was die Gestalt des alten Testaments betrifft, so darf man die Construktion desselben wohl als eine durchaus symbolische, bedeutsame ansehen. Wie ein zweiter salomonischer Tempel erscheint es organisirt, ja wie ein gothischer Bau im Einzelnen mit der sinnigsten Kunst ausgebildet.

Den ersten Theil oder die Grundlage bildet das Gesetz, die Thorah (ὁ νόμος); aus den fünf Fünfteln, wie die Juden die fünf Bücher Moses nannten, bestehend. (Chamischa Chomeschim.)

Die ersten fünf Bücher bezeichnen das Gesetz im engern Sinne. Die Genesis ist die Geschichte aller Anfänge (der Welt, der Erde, der Menschheit, der Sünde, der Erlösung, des Gerichts, der Völker oder des Heidenthums, des auserwählten Volks oder des Judenthums, der Verheißung, der Ausbreitung der zwölf Stämme zum Volksleben). Der Exodus ist die Geschichte der typischen Erlösung Israels und der Feststellung derselben durch das Gesetz, also das Buch der zweiten höhern Schöpfung. Das Levitikon umfaßt die Gründung des israelitischen Priesterthums und Religionswesens, es ist der Typus des Reiches Gottes in seiner Geweihtheit. Die Arithmoi umfassen die Begründung des Volks- und Staatswesens oder die typische Darstellung des h. Gottesheeres nach seiner Beziehung zur Welt. — Im Deutreonomion wird mit der Wiederholung des Gesetzes auch die Entwicklung desselben thatsächlich ausgesprochen, ebenso die geheimnißvolle Besiegelung desselben mit dem Ende des Moses.

Zu den Einzelzügen, in denen die feine Ausbildung dieser Abtheilung zum Vorschein kommt, gehört ohne Zweifel der Gegensatz der Elohim- und Jehovastücke, oder der Gegensatz zwischen dem Universalismus und Partikularismus der alttestamentlichen Bundesreligion; *) die Anordnung des Gesetzes in bestimmten Gruppen **) und ähnliche Züge.

Die zweite Abtheilung umfaßt die Propheten (Nebiim); diese zerfallen in die vorderen und nachfolgenden. Die vorderen umfassen die geschichtlichen

*) S. m. positive Dogmatik S. 55.

**) Bertheau, die sieben Gruppen mosaischer Gesetze. Göttingen 1840.

Bücher: Josua, Richter, Samuelis und die Könige. Sollten diese Bücher bloß deswegen Propheten heißen, weil sie von Propheten als Reichsannalisten geschrieben waren?

War nicht die ganze geschichtliche Entwicklung Israels selber eine prophetische? Indem sie also diese Entfaltung geschichtlich darstellten, namentlich aber das Leben der Heldenpropheten (Josua, Gideon, David, Elias ꝛc., sowie auch theilweise der Propheten im engern Sinne), verwalteten sie eine prophetische Funktion. Diese Bücher bezeichnen aber den bestimmten Fortschritt von der Eroberung des heiligen Landes durch die Rettung, Sicherstellung und theokratische Verklärung desselben hindurch bis zum Verlust desselben. Sie sind die Realpropheten der Zukunft und der Leiden des Messias. Die nachfolgenden Propheten stellen dann aber die allmälige Entfaltung der Messiashoffnung Israels dar, welche zugleich die Hoffnung auf die höhere Wiederbringung des Volkes und die Verklärung des Landes ist, auf das Reich Gottes. Sie zerfallen in die drei großen und in die zwölf kleinen: Jesaias stellt unter diesen vorzugsweise das messianische Königthum dar, Jeremias das messianische Prophetenthum, Ezechiel das messianische Priesterthum. Die zwölf kleinen Propheten (τὸ δωδεκαπρόφητον) zeichnen den Gang des göttlichen Waltens, wie es durch die Gerichte über Israel und über die Völker die Erscheinung des Messias vermittelt.

Die dritte Klasse, die Hagiographen (Chetubim), sollen einfach als die Schriften oder die übrigen Schriften außer jenen ersten Klassen zu begreifen sein. Freilich ist zu erinnern, daß die Bücher des Gesetzes nicht unmittelbar Schriften sind, sondern zunächst Urkunden, dann mittelbar erst Schriften. Gleiches gilt von den Propheten im engern Sinne, zudem auch wohl von den historischen Propheten, sofern in ihnen ursprüngliche Annalen redigirt erscheinen. Anders ist es mit diesen Schriften; sie sind Schriften unmittelbar. Man theilte sie 1) in die fünf Rollen (Megilloth) oder Festbücher: Hoheslied, Koheleth, Ruth, Klagelieder des Jeremias, Esther; 2) in die poetischen Bücher: Hiob, Sprüche, Psalmen; 3) die Bücher von dem Fall und der Wiederherstellung Israels: Daniel, Esra, Nehemia und den Ueberblick der jüdischen Geschichte bis zur Wiederherstellung des jüdischen Volkes unter Cyrus, in den Büchern der Chronik.

Die siebenzig Dollmetscher, d. h. die Verfasser der alexandrinisch-griechischen Uebersetzung, fanden die im zweiten Jahrhundert vor Christo vollendete Sammlung des alttestamentlichen Kanon vor. Die Sage von der buchstäblichen Uebereinstimmung von zweiundsiebenzig verschiedenen Uebersetzungsarbeiten ist der stärkste Ausdruck für den Anspruch auf die Inspiration, welchen man für eine Schrift machen kann. Sodann aber deutet die Zahl Siebenzig auch auf die verschiedenen Völker der Erde und wie schon

damit das alexandrinische alte Testament als die Bibel für die Nationen bezeichnet ist, so auch durch die griechische Sprache und nicht minder wohl durch den Charakter der Uebersetzung selbst, wie sie nämlich vielfach den Text zu verdeutlichen, zu erklären sucht. Zugleich diente die Septuaginta dazu, den gesetzlichen Charakter des alten Testaments zu modificiren und ihn in den evangelischen hinüberzuleiten, einmal durch die Mitaufnahme der Apokryphen, der nachkanonischen jüdischen frommen Volksliteratur, sodann durch die freien Abweichungen von dem hebräischen Texte. Und so haben denn auch die neutestamentlichen Schriftsteller durch ihre theilweise und starke Benutzung der Septuaginta thatsächlich den Grundsatz geltend gemacht, daß man die heilige Schrift zu lesen habe nicht als das Buch des Buchstabens, sondern als das Buch der Bücher, d. h. des Geistes. *)

§. 10.

Das Zeitalter Christi.

Die heilige Schrift betrachtet die Zeit Christi als die Erfüllung der Zeiten. Die alte vorchristliche Welt ist vollendet und zwar erstlich in der Entfaltung ihrer Herrlichkeit; zweitens in ihrem Gericht, in ihrer Selbstauflösung; drittens in ihrer Sehnsucht nach dem Erlöser; viertens in ihrer principiellen Erlösung selbst.

Die vollendete Herrlichkeit der alten Welt erscheint uns in dem großen Friedensreich des römischen Augustus.

Mit der Seeschlacht bei Actium im Jahre 31 vor Christus war die Alleinherrschaft Octavians, des Erben Cäsars im römischen Reiche, entschieden. Octavian ward der Cäsar, Imperator und Augustus des Reichs; die Alleinherrschaft, welche die Würden des Kriegsobersten und Regenten, des Oberpriesters und des höchsten Volkstribunen, des bleibenden Consuls und des beständigen Proconsuls umfaßte, ward mit den Formen der Republik vereinigt; der Janustempel ward zum zweiten Male geschlossen und die in den römischen Staat eingefriedigte gebildete Welt schien nun als Erbin aller überlieferten menschlichen Bildung und Sitte und als Besitzerin aller Güter der Erde das goldne Zeitalter eines ruhig-seligen Genusses unter dem Schutze der römischen Adler antreten zu können. Was noch zu thun übrig war, um diesen Weltgenuß über die ganze Menschheit zu verbreiten, schien der ruhigern Verbreitung der römischen Macht und des griechischen Geistes über die gesammte Erde vorbehalten.

---

*) Ueber die Bildung des hebräischen Kanon vgl. Hävernik, Einl. ins A. Test. I, S. 52.

Das mittelländische Meer war der belebte Strom in der Mitte dieses scheinbaren Weltparadieses, das sich über die edelsten Theile von Europa, Asien und Afrika ausbreitete. Die drei herrlichen Südländer Europas, welche durch die Alpen, die Pyrenäen und den Balkan oder Hämos von dem übrigen Europa ausgesondert sind, also das paradiesische Italien mit seinen beiden Flügeln, dem sonnigen Hochlande Spanien und dem insularischen und inselreichen Griechenland, waren der erste Grundstock dieses Reichs: jenseits der Gebirge aber, mit denen theilweise Lusitanien, Helvetien, Rhätien, Illyrikum, Mösien und Thrazien zusammenhingen, erstreckte sich das Reich bis an die Donau und an den Rhein; das schöne Gallien, das reizende germanische Rheinland und die fruchtreichen Provinzen Vindelicien und Pannonien waren hier der Anfang eines Besitzes, den Rom immer noch mehr zu erweitern strebte. Von Afrika besaß Rom den ganzen civilisirten Norden diesseits des Atlas: Aegypten und das ehemalige karthagische Gebiet, zwei alte Weltkulturheerde, waren in dieses Besitzthum beschlossen. In Asien aber erstreckte sich seine Herrschaft bis an den Euphrat: das h. Land, Syrien, Cilicien, Bithynien, die Provinz Asien (in Kleinasien) und Kreta waren von seiner beweglichen Gränze umschlossen. Die fünfundzwanzig Provinzen des Reichs zerfielen in cäsarianische, welche unter dem Imperator standen und mit Militair stark besetzt waren, weil man sie noch nicht für völlig beruhigt hielt, und in senatorische, welche von Proconsuln verwaltet und vom Fürsten, Senat und Volk gemeinsam besetzt wurden. Nach allen Seiten waren die Theile des Landes durch die berühmten römischen Heerstraßen geeinigt; stehende Heere schützten die Gränzen, Kriegsflotten die Küsten; durch die Militair-Kolonieen wurde noch die Macht des Fürsten gehoben. Das Steuer- und Zollwesen wurde geordnet, der Staatshaushalt ausgebildet, die Provinzialverwaltung gehoben, das Gewerbe und der Handel befördert. Mit dem Wohlstande vermehrte sich der Luxus und wandte sich in seiner edlern Richtung auf die Pflege der Kunst und Literatur. Das Zeitalter war vorzugsweise ein philosophisches, gelehrtes Zeitalter, noch mehr aber ein genießendes. Auch das Volk nahm in seiner Art Antheil an dem Wohlleben der Großen; durch Brod und Schauspiele wurde es für den Verlust der Freiheit entschädigt. Ueber diesem großen Wohlleben aber waltete das schützende Schwerdt des römischen Rechts, welches in einer eifrigen Rechtspflege einen immer hellern Glanz zu gewinnen schien.

Allein nicht bloß durch den Austausch und Genuß der Produkte oder Waaren wurde das Reich belebt, es verschönerte und veredelte sich zugleich durch den Austausch seiner lebendigen Erzeugnisse: seiner Kulturgewächse und Hausthiere, seiner Kulturmittel und Kenntnisse. Der Obstbaum, der

Weinstock, die Saaten wandern. Und so wie die geistigen Kulturprodukte, die Schriften in den Bibliotheken angehäuft wurden, so verbreitete sich auch die Wissenschaft und Kunst durch das Reich; in Alexandrien erblühte die vollendete Gelehrsamkeit der alten Welt, in Rom erreichte die Poesie und Beredsamkeit ihr goldnes Zeitalter und die klassische Literatur der Griechen selbst wurde jetzt erst zum Gemeingut des Volks. Die Richtung des Römers war aber auch in der Wissenschaft und Kunst eine praktische. Ihre Statuen und Gemälde ließen sich die Römer vorzugsweise von griechischen Künstlern besorgen. Sie selbst zeichneten sich aus in der Bereitung von Kanälen, Wasserleitungen und Heerstraßen, in der Errichtung von Tempeln, Theatern und Bädern. Der römische Baustyl erneuerte die Städte. Augustus sagte: er habe ein backsteinernes Rom angetroffen und hinterlasse ein marmornes. Selbst die Ode mußte in dem Munde eines Horaz besonders dazu dienen, die Lebensklugheit zu verherrlichen, und Virgil's Lehrgedicht vom Ackerbau (die Georgica) war in seiner Art ausgezeichneter, als die Aeneide. Dasselbe gilt von den philosophischen Systemen. Cicero und andere Eklektiker führten die Philosophie immer mehr in das gesellschaftliche Leben ein. Vor Allem aber hatte die stoische Philosophie ihre Vertreter unter den stärkeren Römern, welche jetzt die naive Tugend des alten Roms mit Bewunderung in ihrem Bewußtsein theoretisch gestalteten, wogegen die epikuräische Philosophie der theoretische Ausdruck für die Lebekunst des weltbeherrschenden Neuroms wurde, die Abneigung gegen den höhern Lebensernst aber, welche sich mit diesem Kultus der sinnlichen Reichsherrlichkeit erzeugte, gab sich in der skeptischen Philosophie vornehmer Weltmenschen eine wissenschaftliche Gestalt.

In Folge des allseitigen Austausches der Geistesmittel war dasselbe Reich in gewisser Beziehung ein römisches, ein griechisches und ein hebräisches Weltreich zugleich. Wie die Inschrift über dem Kreuze Christi in römischer, griechischer und hebräischer Sprache abgefaßt war, so theilte sich der römische, griechische und hebräische Geist in das ganze Reich. Der Römer war überall zugegen als Herrscher, als Krieger, als Schlichter und Richter, als Verwalter und Kulturpädagog. Der Grieche war, wie man oft gesagt hat, aus dem äußerlich Besiegten zu dem geistigen Sieger geworden. Schon früher hatten sich die Griechen vermittelst ihrer Kolonieen weithin durch die alte Welt verbreitet. Das eigentliche Griechenland war durch das kleinasiatische Griechenland und durch Großgriechenland in Italien ein dreifaches geworden. Außerdem war Griechenland durch Niederlassungen vertreten im südlichen Frankreich, in Spanien, auf der nordafrikanischen Küste, in der Dekapolis von Palästina, wie in anderen Städten, ganz besonders aber in Alexandrien. Aegypten als das alte

Todten- und Mumienland der Erde hatte auch die Aufgabe, die sterbende Bildung von Hellas mit seiner philologischen Gelehrsamkeit einzubalsamiren, und ihr in seiner großen alexandrinischen Bibliothek ein würdiges Grabmonument zu bereiten. So verbreitete sich die griechische Vulgarsprache mit der griechischen Vulgarbildung von unzähligen Punkten, besonders aber von Alexandrien und von Mazedonien aus durch das Reich, und griechische Sklaven, Pädagogen, Künstler, Schauspieler, Rhetoren und Philosophen waren überall die häuslichen und gesellschaftlichen Liturgen ihrer Kultur. Brennpunkte dieser Kultur aber waren die Hochschulen. Wenn jedoch schon diese Herrschaft des griechischen Geistes den Unmuth des bewußten römischen Geistes, nachdem er ihm lange Widerstand geleistet hatte, erregte, und ihn veranlaßte, sich in satyrischen Aeußerungen Luft zu machen, *) so noch vielmehr die im mystischen Hintergrunde stehende Oberherrlichkeit des israelitischen Geistes. **)

Seitdem die Juden sich im Auslande verbreiteten und hier überall unter den edleren Heiden Genossen für ihre Verehrung des Einen Gottes gewannen, mußten sich die Blicke dieser gläubigen Heiden nach dem Berge Zion hinwenden und der Tempel in Jerusalem mußte ein hohes Augenmerk ihrer Verehrung werden. Alexander der Große verschonte die Stadt Jerusalem auf die Verwendung des Hohenpriesters; er soll in dem Tempel nach der Vorschrift desselben geopfert haben (Joseph. Antiq. XI, 8, 5). Ebenso Ptolemäus, Euergetes und Vitellius. Auch Pompejus bewies bei der Eroberung Jerusalems seine Ehrfurcht für den Tempel dadurch, daß er den Schatz desselben nicht anrührte. ***) Seleukus, Philopator und Augustus wiesen Einkünfte zu den täglichen Opfern an. †) Wie weit die Theilnahme an der Hoffnung Israels und an seinen Kultus verbreitet war, beweist die Erscheinung der Magier aus dem Orient in Jerusalem, um den neugebornen König der Juden zu erfragen, sowie die Festreise des Kämmerers aus Aethiopien, welchen der Diakonus Philippus taufte. Freilich können die bekannten Aeußerungen bei Suetonius und Tacitus, nach denen ein Gerücht durch den Orient gegangen sei, es werde von Judäa eine Herrschermacht ausgehen, nicht als ein unmittelbares Zeugniß gelten, da diese Schriftsteller, wie Gieseler gezeigt hat, den betreffenden Bericht aus einer Stelle des Josephus (de bello jud. VI, 5, 4) gezogen haben, worin dieser in perfider

*) S. Gieseler I, 25.

**) S. denselben S. 48.

***) S. denselben S. 46.

†) Dies war erst der räuberischen Hand des Crassus vorbehalten, welcher nicht nur den 2000 Talente betragenden Tempelschatz, sondern auch alles Gold des Tempels, 8000 Talente werth, raubte.

Weise die jüdische Messiashoffnung auf den Vespasian umdeutete.*) Man kann aber, davon abgesehen, den Einfluß, den die Juden weit und breit in der Welt auf die Anschauungsweise der religiösen Heiden ausübten, nicht leicht zu hoch anschlagen. Und so wie vereinzelt schon fromme Hellenen zum Feste nach Jerusalem kamen (Joh. XII, 20), waren die Juden und mit ihnen die Synagoge verbreitet durch das ganze römische Reich und nach dem Orient hin weit über dasselbe hinaus. Wir erhalten durch die Apostelgeschichte eine reiche Anschauung von der großen Ausbreitung des Judenthums, der Synagoge und der Proselyten. Die auswärtigen Juden konnten nach der Pfingstgeschichte mit ihren bekehrten heidnischen Genossen eine Versammlung aller Völker der Erde in der heiligen Stadt darstellen und das Versöhnungsfest der Völker im Glauben an den Messias in verheißungsvoller Vorbildlichkeit feiern (Kap. II, 5 ff.). Auch in der Geschichte des Stephanus treten verschiedene Schulen aus der auswärtigen Judenschaft auf (Act. 6, 9). In Damaskus, Antiochien, in Syrien, in Salamis auf Cypern, Antiochien, in Pisidien, Jonien findet die apostolische Botschaft Synagogen vor, zu Philippi eine Gebetsstätte, in Thessalonich eine ordentliche Synagoge; ebenso in Korinth, in Ephesus und in Rom. Der Apostel Jakobus setzt die Verbreitung der Synagoge durch die Städte der Heidenwelt als eine sehr allgemeine voraus (Act. 15, 21). Wie zahlreich und angesehen diese Judenschaften hin und wieder waren, sehen wir daraus, daß es ihnen vielfach ein Leichtes war, die Volksmassen für sich zu gewinnen und in Bewegung zu setzen. In Damaskus wissen die Juden die Macht des Statthalters des Königs Aretas für sich zu gewinnen; sie waren hier sehr zahlreich seit der seleucidischen Periode (Joseph. de bello jud. I, 2, 25 etc.). In Antiochien hatten sie ihren eigenen Ethnarchen. Alexandrien aber war in einem gewissen Sinne die Residenz des hellenischen Judenthums; die Judenschaft bildete hier einen guten Theil der Stadt, hatte ihre eigene Gerichtsbarkeit und ansehnliche Privilegien. Auch in Rom hatten die Juden jenseit der Tiber (in der regio transtiberina) ihr eigenes Judenviertel und gewannen trotz der Verachtung, mit welcher die öffentliche Meinung auf ihnen lastete, manchen Römer für ihren Glauben.

Das Institut der Synagoge war für diese stille Proselytenmacherei sehr geeignet. Der eigentliche Keim des Synagogenkultus lag allerdings schon in der mosaischen Gesetzgebung selbst, namentlich in der Anordnung, daß das Gesetz vorgelesen werden sollte (Deut. 31, 11 ff.). Dieser Keim mußte natürlich im Exile zur Entfaltung kommen, da den Juden das gewohnte Heiligthum des Tempels fehlte und mit ihm auch der Opferkultus unter-

*) S. d. a. W. S. 47.

brochen war. Seit der Rückkehr des Volkes aus der Verbannung tritt die öffentliche Vorlesung des Gesetzes neben dem Opferkultus selbstständig auf (Nehem. VIII, 1). In der Synagoge bildete sich die geistigere Seite der jüdischen Gottesverehrung aus. Die h. Waschung, das Gebet, die Vorlesung des Gesetzes, der Propheten und anderer biblischer Abschnitte (aus den Megilloth), die erbauliche Erklärung, der Segen und das Amen der Gemeine waren die bestimmten Elemente dieses Kultus, der sich aber durch das prophetische Recht der Angeregten, freie Bemerkungen oder Vorträge an das Vernommene anzuknüpfen, bedeutend beleben und bereichern konnte. Die Synagogen-Gemeine stand unter der Leitung des Vorstehers, welchem die Aeltesten oder Hirten oder Vorsteher als ein Berathungscollegium zur Seite standen; dazu kamen als untergeordnete Beamtete der Vorleser und Vorbeter, welcher zugleich der Sekretair und Bote der Synagoge war, und der Aufwärter. Zweifelhaft dagegen ist die Frage, ob die Synagoge auch besondere Almosensammler hatte. Dies kann natürlich zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschieden gewesen sein. Die Vorsteher der Synagoge übten auch als Synagogengericht die Kirchenzucht aus und zwar bis zur Geißelung: also wohl die ersten Grade des Bannes, der äußerste mußte natürlich dem Synedrium vorbehalten bleiben.

Die talmudisch-rabbinische Sage, jeder Synagogen-Vorsteher habe siebenzig Sprachen verstehen müssen, hat ohne Zweifel dieselbe Bedeutung, wie der Name der Septuaginta. Wie die Septuaginta die hebräische Bibel bezeichnet, wie sie zurecht gemacht ist für die Bekehrung der Heidenwelt (d. h. der siebenzig Völker), so sollte auch der Vorsteher in siebenzig Sprachen das Wort auslegen, d. h. die verlesenen Abschnitte mit Bezug auf die religiösen Bedürfnisse der in die Synagoge eintretenden Heiden erklären können.

Was die Proselyten betrifft, welche das Judenthum besonders durch die Gottesverehrung in der Synagoge an sich zog, so war die talmudistische Unterscheidung zwischen Proselyten des Thors, welche nur zur Beobachtung der s. g. sieben noachischen Gebote verpflichtet wurden, und Proselyten der Gerechtigkeit, die mit der Annahme der Beschneidung sich zu dem ganzen jüdischen Gesetz verpflichteten, jedenfalls der Grundlage nach zur Zeit Christi vorhanden, wie wir dies aus dem Verhältniß der Gottesfürchtigen, der Frommen, von denen die Apostelgeschichte so häufig redet, zu der Synagoge, und aus dem bekannten Votum des Apostels Jakobus auf dem Apostelconzil (Act. 15) schließen können.

So war also die Weltstellung der Juden unter dem rein religiösen Gesichtspunkte die günstigste, welche man sich denken kann, wenn auch ihre politische Stellung eine gedrückte und abhängige geworden war. Das Volk Israel war als ein Seminarium der wahren Gotteserkenntniß und der Vorberei-

tung auf den Messias durch die Heidenwelt verbreitet und konnte in dieser Stellung erfolgreicher wirken, wie wenn es noch in geschlossener Einheit eine unabhängige und bedeutende politische Weltstellung eingenommen hätte. Wenn sich das Volk mit Geduld an diesem geistigen Segen hätte genügen lassen, wenn es nicht in politischer Welttrunkenheit den Messias gekreuzigt und gegen die römische Macht den Arm des Aufruhrs erhoben hätte, so hätte es in einem noch ganz andern und höhern Sinne wie die Griechen seine Ueberwinder überwunden.

Diese Stellung war zudem durch die religiösen Staatsgesetze der Römer auf's Entschiedenste begünstigt.

Die alte Welt setzte voraus, daß es nur Volksreligionen und Volksgötter gäbe, ebenso getheilt, wie die Völker selbst. So verblichen die Idee der Einen Menschheit war hinter dem heidnischen Volksbewußtsein, so verdunkelt war die Ahnung einer allgemeinen Religion der Menschheit. Daher sahen die Heiden in dem Kriege der Völker immer zugleich einen Krieg der über ihnen waltenden Götter. Wenn der übermüthige Starke ein Volk verhöhnte, so verhöhnte er damit zugleich seine Gottheit (Jes. XXXVI, 13 ff.). *) Der Friede der Völker war der Friede der Götter, der Völkerkrieg ein Götterkrieg. Die Römer verstanden aber diese Voraussetzung nach ihrer politischen Klugheit auszubilden zu einem gewissen Maaße religiöser Toleranz. Gerade so nämlich, wie sie die unterjochten Völker in ihren Staatsverband aufnahmen, ließen sie auch ihre Götter und Kulte in beschränkter Weise gelten. Der oberste Grundsatz ihrer religiösen Gesetzgebung war der: der römische Jupiter ist über alle Götter, wie über alle Völker das römische Volk. Wie aber der Staat das Volk bestimmt, so auch durch die dazu verordneten Behörden die Volksreligion. Daher darf auch kein Römer von sich aus neue Götter öffentlich einführen. **) Dieser Grundsatz galt natürlich noch in gesteigertem Maaße für die Fremden. Sie durften für sich ihrer Religionsweise leben in der Beschränkung, wie sie ihrer Volksthümlichkeit leben durften, allein sie durften keinen Versuch machen, ihren Gottesdienst öffentlich zu verbreiten. Schlechthin verworfen war von allen Gottesdiensten freilich keiner, und insofern konnte jedes Volk dem römischen Staat seinen Kultus empfehlen, die Genehmigung aber war der religiösen Staatsgewalt vorbehalten. Daher wurden denn auch wiederholt Gesetze gegen die Verbreitung einzelner Kulte erlassen, ja auch die völlige Aufhebung politisch mißliebiger Kulte war durch den obersten Grundsatz vor-

*) S. die Aeußerung Cicero's bei Gieseler S. 47.

**) Cicero de leg. II, 8. Separatim nemo habessit deos: neve novos, sed ne advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto.

behalten. Im Jahre 185 vor Chriſto wurde die Ausrottung der Bacchanalien angeordnet. *) In dieſem Sinne wirkte der römiſche Ernſt namentlich den unſittlichen Kulten entgegen. Die Folgezeit lehrt, daß das Chriſtenthum gerade in ſeinen heiligſten Elementen eben unter dieſem Geſichtspunkt bei dem bornirten praktiſchen Sinne des Römers in Verruf gebracht werden konnte. Was nun das Judenthum betrifft, ſo konnte dies durch ſeine Proſelytenmacherei leicht der römiſchen Staatsmaxime zu nahe treten. Indeſſen ſcheint der Römer für den Juden urſprünglich ein günſtiges Vorurtheil gefaßt zu haben. Gleichwie zwiſchen dem höhern prophetiſch-geiſtigen Judenthum und dem Hellenismus eine wechſelſeitige Anziehung beſtand, ſo zwiſchen dem geſetzlichen Judenthum und dem juridiſchen römiſchen Weſen, ja ſelbſt im Böſeſten zwiſchen der praktiſchen Weltſucht des Juden und des Römers, z. B. eines Herodes und Auguſtus. Frühe ſchon wußten ſich viele Juden das römiſche Bürgerrecht zu erwerben und manche Edikte erwirkten ſich einzelne Judenſchaften aus, welche zu ihrem Schutze dienten. Joſephus theilt eine Reihe ſolcher Edikte mit (Antiq. 14). **) Selbſt ihre Proſelytenmacherei fiel inſofern weniger auf, als ſie die Neubekehrten für einen geiſtigeren, weniger handgreiflichen Gottesdienſt, der einer philoſophiſchen Schule ähnlich zu ſein ſchien, gewannen. Erſt mit dem beſtimmteren Hervortreten ihrer chiliaſtiſchen Aufruhr-Anſchläge wurde ihr gutes Verhältniß mit den Römern allmälig-gründlich zerſtört.

Die nicht anerkannten Religionen konnten freilich nicht nur von der religiöſen, ſondern auch von der ethiſchen Seite her mit dem römiſchen Staatsweſen in Conflikt kommen. Wie die willkürliche Einführung der sacra peregrina verboten war, ſo auch das Auftauchen und Beſtehen der collegia illicita, der beſonderen Corporationen und Verbindungen. ***) Nun aber waren die ſpeziellen Kulte beſonders auch von beſonderen Verbindungen getragen, die ſich noch in der Analogie der mittelalterlichen Brüderſchaften abſchatten. Wie es volksthümliche und gewerbliche Verbindungen gab (Landsmannſchaften und Zünfte), ſo auch religiöſe Gemeinſchaften für beſondere Kulte (Orden), und namentlich die erſteren und die letzteren konnten in die verdächtigſte Art der Verbindungen, die politiſchen, hinüberſpielen oder hinüberzuſpielen ſcheinen. Und das war nun eben die Seite, von welcher das Chriſtenthum am Leichteſten mit dem römiſchen Staatsgeiſt in Conflikt kommen konnte. Die brüderliche Communion der Chriſten mußte dem heidniſch-römiſchen Polizeimann von vornherein als das verdächtigſte Räthſel erſcheinen.

---

*) S. Gieſeler S. 30.

**) S. von Raumer, Paläſtina S. 333.

***) S. die betreffenden Verbote bei Gieſeler S. 32.

Einstweilen freilich erscheint uns das Weltreich noch in dem vollen Glanze seiner römischen, griechischen und hebräischen Tradition. Zu diesen geistigen Elementen kamen denn auch noch andere von großer Bedeutung, welche der römische Weltgeist in seinem Reiche versammelt hatte. Mit den kleinasiatischen Erwerbungen waren die kleinasiatischen Kulte, namentlich die phrygischen, mit den afrikanischen die ägyptischen und die phönizisch-punischen Kulte, mit den syrischen die chaldäischen im Reiche heimisch geworden; mit dem Orient überhaupt hatte Rom die Chaldäer, die Theosophen, die Magier gewonnen, welche sich jetzt vielfach in wandernde Goeten verwandelten. In Europa war schon der keltische Kultus der Helvetier und Gallier in den Bereich der römischen Herrschaft gezogen. Mit der germanischen Geistesart hatte das römische Reich den ernstesten Kampf begonnen.

In Rom begegnete sich der finstere Ernst des ägyptischen Serapiskultus mit dem bacchantischen Enthusiasmus der kleinasiatischen Priester der Cybele, der Galli; der Punier und der Kelte mit ihrem Heimweh nach dem ungestörten Menschenopfer mit dem hellenischen Humanisten, der syrische Vergötterer der Geschlechtslust mit dem germanischen Verehrer der prophetisch-ahnenden Weiblichkeit, der philosophische atheistische Skeptiker mit dem chaldäischen Wahrsager und ägyptischen Zauberer, und manchmal mischte sich besonders auch hier in dem umherziehenden Juden der Gesetzesscrupel mit dem erwerbsüchtigen Beschwörungsdienst, in dem vornehmen Römer der entschiedenste Unglaube mit dem Aberglauben.

Die ägyptische Kultur hat seit ihrer uralten Entstehung bis zu ihrer Verschmelzung mit der Gesammtkultur des römischen Reiches die bedeutendsten geschichtlichen Wirkungen ausgeübt. Zunächst war sie das geistige Mittel, welches den kunstreichen Anbau Aegyptens selber leitete. Sodann ward die ägyptische Weisheit und Symbolik eine formelle Bildungsschule für die eigenthümliche Entfaltung des israelitischen Wesens. *) In materieller Weise aber wurden die ägyptischen Ideen der Bildungsstoff, an welchem sich die hellenische Kultur entfaltete. Für das römische Reich endlich wurde Aegypten in zwiefacher Weise ein unerschöpfliches Vorrathshaus; im äußerlichen Sinne eine Kornkammer, im geistigen der Stapelplatz aller hellenischen Gelehrsamkeit. Endlich erhielt die ägyptische Weltanschauung

*) S. Hengstenberg, die Bücher Moses und Aegypten, nebst einer Beilage, Manetho und die Hyksos. Berlin 1841. Selbst die Cherubim über der israelitischen Bundeslade sollen nach dem Verfasser einen ägyptischen Ursprung haben (162) in dem Gebilde der Sphinxe. Wir könnten jedoch nur die Entlehnung der Anregungen, der Veranlassungen, nicht die Entlehnung von Elementen des israelitischen Kultus auf ägyptischen Ursprung zurückführen.

und Geistesrichtung auch für die Gestaltung der christlichen Kirche die höchste Bedeutung.

Die frühere Ansicht, nach welcher die ägyptische Kultur von den Aethiopen abwärts, die Ufer des Nil entlang nach Niederägypten gekommen sein sollte, hat in der neuern Zeit einer entgegengesetzten Auffassung Platz gemacht. Unter Anderen hat Jomard diese Behauptung am Gründlichsten widerlegt. *)

In Aegypten war enger als irgendwo die Priesterschaft mit dem Fürstenthum und dem Staatsregiment, die Wissenschaft (Sternkunde und Meßkunst) mit dem Kultus, die Geheimlehre oder das Mysterienwesen mit der Staatsreligion, die hieratische Schrift mit der Volksschrift, die gesammte Weisheit mit dem Anbau des Landes verbunden, und insofern lieferte die ägyptische Hierokratie ein merkwürdiges Gegenbild zu der jüdischen Theokratie. Allein dort war Alles erstarrte Satzung, während hier ursprünglich Alles Leben und Bewegung war. Der Aegypter wußte seine Symbole nicht von dem realen Geistesleben zu unterscheiden, daher sank er von der Symbolisirung der Gottheit durch die Gestirne in die Thiersymbolik und durch die Thiersymbolik in den Thierdienst herab. Es ist wenig damit gesagt, wenn man die ägyptische Mythologie als Naturdienst oder auch als Dualismus bezeichnet. Denn wo fände man in der Heidenwelt nicht den Naturdienst und den Dualismus wieder? Der eigenthümliche Grundgedanke des ägyptischen Kultus ist die Apotheose des Todes, oder bestimmter des Lebens, das in den Tod versinkt, und des Todes selbst, wie er zu einem jenseitigen Leben hinüberführt. Schon die erste Götterreihe der Aegypter, wie sie Görres in seiner Mythengeschichte aus den Platonikern aufgestellt, und wie sie das Werden der gestalteten Welt und des Lebens schildert, deutet auf den ernsten Hintergrund des Daseins hin. Dem Tag oder Urlicht (Kneph) entspricht die Nacht oder Urfinsterniß (Athyr), dem ersten Lebensodem oder Feuer (Phthah), die empfangende Urfeuchte (Venus); dem ersten Zeugungsprincip oder Himmel (Mendes, der Phallus des Phthas) die mütterliche himmlische Erde (Neitha); das jüngste Paar sind Sonne und Mond, die Lebensmächte der gestalteten Welt. Bei Herodot tritt Mendes auf unter dem Namen des Pan als der älteste der Götter; auch die Göttin Leto, als die Göttin der Weissagung gehört nach ihm zu der Familie der Acht; der Phthah erscheint als Hephästos und die übrigen Götter der ersten Reihe sind seine Söhne, die Kabiren. Wahrscheinlich bezeichnet diese Gruppirung die ägyptischen Götter nach ihrem Verhältniß zu der Menschennatur und dem Priesterthum, während die erste Gruppirung ihre Beziehung zu der

*) D. a. W. von Hengstenberg S. 18.

elementarischen Natur ausdrückt. Bei Diodor haben sie größtentheils wieder andere Namen, die aus einer Ausgleichung mit der griechischen Mythologie zu erklären sind: Sol, Saturnus, Rhea, Jupiter, Ammon, Juno, Vulkan, Vesta, Merkurius.

Die zweite Götterreihe ist mit Gewißheit von der ersten nicht zu unterscheiden. Einige nehmen die acht Namen der ersten Reihe wieder auf, und fügen diesen nur Sem-Herakles, Serapis, Horus und Hermes hinzu. Wahrscheinlich ist es die Idee der Ergänzung der Götterwelt durch die leidende und kämpfende Heroenwelt; oder des Eingehens der himmlischen Macht in die Selbstbeschränkung der Natur und in den Tod. Herkules könnte das siegende, Serapis das unterliegende Heldenthum bedeuten, Horus die weise Selbstbegränzung, Hermes die geheimnißvolle Tiefe alles Lebens.

Die fünf neuen Götter der dritten Götterreihe hat Hermes gebildet aus dem Licht, welches er dem Mond von seinen Tagen abgewonnen hat: Sie heißen Osiris, Arueris, Typhon, Isis und Nephthys. In dieser Reihe nun tritt der Grundgedanke der ägyptischen Mythologie in dem Mythus von Osiris und Isis unverkennbar klar zu Tage. Osiris, der Wohlthäter der Menschheit und Lehrer der Kultur, der durch seinen bösen Bruder, den Typhon getödtet, von seiner Gattin und Schwester Isis gesucht wird; den sein Sohn Horus an dem Typhon rächt, sein Sohn Harpokrates beklagt, den sein Sohn Anubis, der Hundsköpfige, mit der Nephthys, der Gattin des Typhon erzeugt, als Leichnam aufspürt, den die Isis dann bestattet, und dessen Gebeine sie nach ihrer Zerstreuung wieder sammelt, lebt jenseits als der Todtenrichter Serapis fort, während er diesseits in dem Stier Apis fortleben soll; und dieses sein Fortleben beweist, daß er nicht bloß die abnehmende Sonne ist, nicht bloß der einschwindende Nil, sondern auch das leidende Göttliche, und der in der jenseitigen Welt fortlebende göttliche Mensch. Dem Serapis aber wendet sich nun alle Aufmerksamkeit zu. Die ägyptischen Lieder sind Todtenklagen, ihre Bücher vorzugsweise Todtenbücher; ihre prachtvollsten Denkmäler Todtenhöhlen oder Katakomben, Todtenberge oder Pyramiden und Todtensteine, d. h. Obelisken mit geschichtlichen Inschriften in der Umgebung der Tempel. Diese Apotheose des Todten wird am Ende zu einer Vergötterung des Todes selbst, und wenn auch der tödtliche Typhon, der Genius der Glutwinde, der Nordstürme und der Pest selber nicht gefeiert wird, so doch manche Thiergestalt, welche an die Macht des Todes erinnert; ganz besonders aber das Geheimniß, die Geheimnißwelt, welche der Tod verbirgt. Aegypten, das Heimathland der Pest, der ärgsten Seuche, war vor andern Ländern dazu berufen, die höhere Bedeutung, die Weihe des Todes zu suchen.

Offenbar hat der Osiris Züge der Verwandtschaft mit dem germanischen Odin wie mit dem Baldur, Typhon aber mit dem germanischen Höder und Loke.

Ein Todtenkultus wie der ägyptische konnte für den ernsten Römer viel Anziehendes gewinnen. Serapis und Isis bekamen zuerst unter den fremden Göttern im Jahre 43 vor Christo in Rom einen Tempel. Auch die Nekromantie wurde in Rom von Aegypten her bekannt, wie wir aus den Clementinen sehen. In der christlichen Kirche aber wurde der ägyptische Genius ein Förderer der allegorischen Schriftauslegung, welche die ganze biblische Geschichte als eine räthselhafte Hieroglyphik ansprach, des Spiritualismus, und vor Allem des Mönchsthums.

Der phrygische Mythus von der Cybele oder der Götter Mutter, der großen Mutter vom Gebirge, *Mã* hatte in seinem Ausgangspunkt viel Aehnlichkeit mit dem Mythus von Osiris und Isis. Der Kultus nimmt aber eine ganz entgegengesetzte Richtung. „Die Angel des Dienstes der Cybele ist nämlich der Mythus von Attes, Atys, ihrem Lieblinge, der ihr getödtet wurde, verloren, beklagt, dann im Bildnisse wieder aufgefunden, und nun jährlich in ausschweifenden und fanatischen Festen gefeiert, indem die Menge sich zügelloser Wollust (selbst mit den Priestern) überließ, während zugleich die Priester, wie bei den Baalsfesten (1. Kön. XXVIII, 28) sich verwundeten. Attes ist eine Incarnation der Sonne, welche im Herbste ihre Kraft verliert, im Frühlinge wieder gewinnt." *) Wir sehen also, wie in Phrygien der ägyptische Grundgedanke des Todes ganz in sein Gegentheil, die äußerste Lebenslust, umgekehrt wurde, und es ist angedeutet worden, wie auch der babylonische Wollustdienst aus einer ähnlichen Reaction gegen das ägyptische Todtenleid könnte hervorgegangen sein. Allein mit jener ekstatischen Wollust stand das Molochsopfer in Syrien und die Selbstverstümmelung in Phrygien in Wechselwirkung. Auch die verschnittenen Priester der Cybele, die Galli, fanden in Rom Eingang, und so wie wir später die phrygische Ekstase in der christlichen Kirche selbst wieder durchschlagen sehen im Montanismus, so das Eunuchenthum jener Galli in vergeistigter Gestalt in dem Cölibat der Priester. —

Daß auch der syrische Baalsdienst im römischen Reich und in Rom selbst Wurzel schlagen konnte, beweist besonders die Erscheinung des Kaisers Heliogabalus († 222), Varius Avitus Bassianus, welcher früher Priester des syrischen Sonnengottes zu Emesa gewesen war, und nach seiner Thronbesteigung den Dienst seines Gottes, den er mit den exaltirtesten Ausschweifungen verband, in Rom einführte. Besonders aus dem Hintergrunde von

*) S. Steiger, Commentar zum Kolosserbrief. Erlangen 1835.

Syrien verbreiteten sich denn auch die Magier und Chaldäer als Wahrsager, Traumdeuter, Beschwörer und Gaukler durch das Reich. Der babylonische Weltgeist, welcher in dieser Form die Weisheit suchte, hatte sich aber auch den übrigen vorderasiatischen Völkern mitgetheilt, und selbst viele Juden verschmähten es nicht, diese Rolle zu spielen. Sonderbarer Weise hießen diese Gaukler unter Andern auch Mathematici (Act. 19, 14).

Die phönizisch-punische Kultur hatten die Römer seit der Zerstörung Karthagos (146) und der Eroberung von Phönizien im Jahre 65 ihrem Reiche einverleibt. Die großen Erfindungen und Entdeckungen der Phönizier, welche Movers *) in zidonische Phönizier (oder Phönizier im engern Sinne) ihre Nachbarn gegen Norden oder Syrophönizier, und die gegen Süden, philistäische Phönizier eintheilt (S. 2), war längst ein Erbtheil der griechisch-römischen Welt geworden. Wie sie aber in bedeutendem Maße eingewirkt hatten auf die Gestaltung der alten Welt, namentlich auf die Syrer, Hebräer, Aegypter, Griechen und Römer, so hatten sie auch seit lange her die größten Gegenwirkungen erfahren. Die mythologischen Ideen, welche sie nach Griechenland brachten, nahmen hier eine ganz andere, humanere Gestalt an. Eine solche veredelnde Verwandlung ist namentlich mit den phönizischen Göttergestalten: Herakles, Apollon und Aphrodite vorgegangen. Die phönizischen Götter waren Feuergötter; sie liebten das Menschenopfer in Wollust- und Feuertodesleid, wie die syrischen. Dem Menschenopfer aber wirkten in Griechenland die Philosophen und die Sitten entgegen, im römischen Reich die Gesetze. Nach Porphyrius sollen die Menschenopfer bei den Völkern der römischen Kulturwelt zur Zeit Hadrians aufgehört haben; indessen wurde noch zu seiner Zeit (um 280 nach Christo) jährlich dem Jupiter Latialis in Rom ein Mensch geopfert. **) Auch den unsittlichen Kulten traten die griechische Bildung und Sitte wie die römische Gesetzgebung mit bedeutendem Erfolg entgegen. ***) Freilich vermochte die ganze Kraft oder Unkraft griechisch-römischer Humanität die beiden Kulte nicht auszurotten. Sie zogen sich nur aus der Oeffentlichkeit in die Dunkelheit zurück, und brachen bei außergewöhnlichen Gelegenheiten wieder mächtig hervor. Als das Menschenopfer in der gewöhnlichen Form im Erlöschen begriffen war, fing es noch einmal an, in den Christenverfolgungen neu aufzulodern. Der unterdrückte Mylitten- und Aphroditendienst aber lebte neu wieder auf in der völligen Auflösung der alten Zucht und

*) Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier, mit Rücksicht auf die verwandten Kulten der Karthager, Syrer u. s. w. von Dr. F. C. Movers. Bonn, Weber 1841.

**) Gieseler S. 26.

***) Derf. S. 28.

Sitte in der griechisch-römischen Gesellschaft. Auch der punische Geist hat ohne Zweifel der Kirche seinen Stempel aufgeprägt. Die materiellen Vorstellungen vom höllischen Feuer, durch Augustin gefördert, und die spanischen Inquisitions-Scheiterhaufen weisen auf die punischen Feuergötter zurück.

Auch der keltische Nationalgeist, wie er sich in Spanien, Gallien und Helvetien gestaltet hatte, war bereits zur Zeit des Augustus in den Kreis der römischen Bildungselemente eingeführt, und im Laufe des Jahrhunderts geschah ein Gleiches mit dem britischen Keltenthum.

In dem Druidenthum der Kelten waltet der Gedanke des Kultus, der menschlichen priesterlichen Begeisterung und ihrer Organisation über die Entwickelung der objectiven Götterlehre entschieden vor; die letztere ist einfach, und nähert sich in hohem Maße dem Monotheismus. Man hat das Wort Druiden auf die keltische Wurzel Dryw zurückgeführt, und demzufolge als Bezeichnung der Gottbegeisterten*) gedeutet. Die Heimath des Druidenthums war nach Cäsar Britannien. Der keltische Priesterorden theilte sich in drei Hauptklassen. An der Spitze stehen die eigentlichen Druiden oder Priester im engsten Sinne. Dies ist die Klasse der Senani, entsprechend dem lateinischen Worte Senatores. Die zweite Klasse bilden die priesterlichen Naturforscher und Heilkundigen, die Klasse der Eubutes oder Mantes, entsprechen dem griechischen μάντεις. In der dritten Klasse treten die Barden auf, die Verkündiger ethischer und metaphysischer Weisheit, die Pfleger der epischen Geschichte und Sänger. Den männlichen Druiden treten die weiblichen gegenüber, welche ebenfalls in Klassen zu zerfallen scheinen. Sie tragen den Ehrennamen der Mütter, der Matronen und Herrinnen, wie den der heiligen Jungfrauen; nicht minder aber finden sich unter ihnen die Zauberfrauen und Unholdinnen. Das Druidenthum ist in einem Hohepriester oder Oberdruiden zusammengefaßt und zu einer großartigen Hierarchie organisirt, welche ein Gegenbild der römischen unter dem Pontifex Maximus bildet. Dem Charakter dieser Priesterschaft entspricht es, wenn der erste Gott, der große Hu, der Kultusgott, als ein Gegenbild des griechischen Apollo auftritt; wie er denn auch mit dem germanischen Odin eine bedeutende Verwandtschaft darbietet. Diese britische Gottheit entspricht dem gallisch-belgischen Belenus. Belenus ist das himmlische Gegenbild des begeisterten Druiden, und so ist die britische Ceridwen, welcher die gallische Belisana entspricht, das jenseitige Urbild der Druidinnen. Ihre eigenthümlichste Aufgabe ist das Kochen des Wassers der Inspiration oder Wissenschaft in ihrem großen

*) S. Eckermann, Religionsgeschichte und Mythologie, III. Band, die Kelten, S. 3.

Zauberkeſſel. Der Keſſel muß ein ganzes Jahr und einen Tag kochen, bis drei geſegnete Tropfen von den Gaben des Geiſtes gewonnen werden. Gwion der Kleine, der Sohn des Gwreang (Herold) von Llanvair (Wetterhahn) in Powys (dem Lande des Roſſes), muß die Zubereitung des Keſſels überwachen, Morda (Herrſcher der See), ein blinder Mann, muß den Keſſel ſchüren. Endlich ſpritzen die drei heilſamen Tropfen aus dem brodelnden Keſſel heraus auf den Finger Gwions, des Kleinen; er leckt ſie ab, und wird dadurch zum erleuchteten Seher, der Keſſel aber zerſpringt, und das Giftwaſſer, das ihm entſtrömt, vergiftet die Roſſe des Gwyddno Garanhir. *) Das Ganze iſt offenbar ein Symbol der ſich überſtürzenden revolutionären Begeiſterung des keltiſchen Geiſtes, welche ſich auch in der Kirche in gebrochenen Zügen abſpiegelt.

Mit dieſem Subjectivismus des keltiſchen Volksgeiſtes hängt das uralte Freiheitsſtreben deſſelben genau zuſammen. **) Ebenſo der ſtarke Glaube an die perſönliche Unſterblichkeit, wie er ſich bei ihnen ausgebildet hatte, und was damit Eins iſt, ein Geiſt kühner Verachtung des Todes. ***) Nicht minder ging ohne Zweifel aus dieſer Wurzel nicht nur die ſorgſame Pflege der Todten, wovon die Keltengräber Zeugniß geben, hervor, ſondern auch die hohe Achtung für das Weib, der ſtarke Familienſinn, und beſonders auch die zärtliche Fürſorge für die Kinder, welche ein Grundzug keltiſchen Weſens geblieben iſt. Der ſtarke Menſchenopfer-Kultus aber, welcher auch ein Zug der keltiſchen Religion iſt, hängt ohne Zweifel mit einer andern Seite des Syſtems, mit ſeinem Dualismus zuſammen. †) Wir verſtehen aber unter dieſem Dualismus nicht den Gegenſatz der zwei Gottheiten Hu und Ceridwen, in welchen beinahe das Götterweſen der Kelten aufgeht, ſondern ihre Kosmogonie. Die Welt geht nach der keltiſchen Anſchauung als ein ungeheures Thier, d. h. wohl als ein unendlich bewegliches Leben hervor aus der Tiefe, als dem Sitze eines böſen Princips. Sie theilt ſich in eine gute und böſe Welt, welche ihren Widerſtreit in dem Gegenſatz der Druidinnen und Zauberinnen, in den Heilstropfen und in dem Giftwaſſer des Zauberkeſſels der Ceridwen und ähnlichen Momenten zur Offenbarung bringt.

Das Chriſtenthum ſtieß mit dem keltiſchen Geiſte wohl zuerſt ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter zuſammen; vorab in Spanien, aber auch wohl auf

*) Gwyddno Garanhir iſt der luſtige Kranich, der Prieſter des Schiffes, ein Hierophant, deſſen Amt es war, durch dramatiſche Darſtellung die Novizen über die Gefahren der Fluth zu unterrichten.

**) S. die Kelten und Althelvetier von Broſi. Solothurn, Scheerer 1851, S. 21.

***) D. a. W. S. 97.

†) S. Eckermann, S. 245.

der südgallischen Küste. Das spanische Keltenthum hatte nun das Unterscheidende, daß hier das ausgeprägte Druidenthum fehlte. *) Hier ist die Gestalt des Hu mit dem Mars verschmolzen, unter dem Namen Dolichenus, und man schlachtete ihm Böcke und Menschenopfer. Und so wie dieser Mars als Sonnengott verehrt wurde, so feierte man die Ceridwen als Mondgöttin mit nächtlichen Tänzen in mondviertelförmigen Steinzirkeln.

So schien das römische Reich alle Kultur der alten Welt in sich zu vereinigen. Freilich lagen der chinesische und der indische Kulturkreis noch ganz außerhalb des Bezirks dieser scheinbaren Weltvollendung. Allein die chinesische Kultur, welche sich in ihrer Art auch abgeschlossen hatte, trug keine Elemente in sich, welche die Entwickelung der Menschheit noch wesentlich hätten fördern können. Sie bildete eine erstarrte Geschichte, während sich die indische in ein geschichtliches Fluidum verwandelt hatte, welches ebenfalls von einem erstarrten Ringe des Götzendienstes und Kastenwesens eingefaßt war. China war im höheren Styl durch die römische Bildung selber, Indien durch die griechische ersetzt. Auch das persische Reich war noch außerhalb des großen Weltkreises; erst unter Hadrian erlag es für längere Zeit der römischen Macht. Die Ideen des persischen Dualismus aber, ihr orientalischer Monarchismus, ihre Fürstenpracht und Fürstenvergötterung theilten sich schon in dieser Periode dem römischen Kaiserreich mit und wirkten bedeutend ein auf die Gestaltung des Kaiserthums. Auch das germanische Volksleben war im Ganzen von dem Herd der Bildung noch geschieden. Allein schon längst hatte es sich den Römern im Cimbern- und Teutonenkrieg, und jüngst in den Kriegen des Cäsar und des Augustus kundgegeben; und so mächtig war der sittliche Eindruck, den dieses Barbarenvolk auf die edleren Römer machte, daß derselbe Tacitus, welcher den monotheistischen Geist des Judenthums und selbst das Christenthum so schwer mißkennen konnte, dem römischen Volke die Sitten der Germanen als ein beschämendes Musterbild vorhielt. Der germanische Geist war schon mit den germanischen Gefangenen und Söldnern in Rom erschienen.

Lag nun auch noch eine unermeßliche Völkergruppe als Barbarenthum jenseit der Gränzen dieses Kulturkreises, war auch eine ganze Hemisphäre für lange Zeit noch ein Geheimniß für den Mittelpunkt der diesseitigen, so konnte doch die griechisch-römische Welt gar wohl die ganze alte Weltentwickelung in ihrer geschichtlichen Macht repräsentiren. Die verschiedensten Völker, Weltgeister und Kulturschätze waren zur Zeit des Augustus in diesem Reiche versammelt, um durch wechselseitigen Austausch ein Besitzthum Aller zu werden. Im Laufe des Jahrhunderts wurde der Kreis noch erweitert,

*) Eckermann, S. 242.

und namentlich wurde auch Britannien hereingezogen. Wenn man nun dieses mächtige Reich nach seiner Außenseite ins Auge faßte, so konnte man die Thatsache nicht verkennen, daß die Zeit erfüllet, daß also die Herrlichkeit der alten Welt zur Erscheinung gekommen war. Man konnte sich der Erwartung hingeben, daß die unermeßliche Siegeskraft dieses Reichs allmälig die ganze Welt in seinen geweihten Kulturbezirk hereinziehen werde; und man konnte die Hoffnung hegen, der Austausch der Weltgeister werde die Verderbnisse der einzelnen Völker ausscheiden, um ihren reinen Kultursegen zu bewahren; namentlich aber werde die römische Rechtspflege das Ganze ordnen, die griechische Idealität das Ganze vergeistigen und die Synagoge des Hebräers in allmäliger Entfaltung ihrer geistigen Ueberlegenheit das ganze Reich in Ein Reich Jehova's verwandeln.

Allein diese Aussicht versprach nur die Außenseite der vollendeten Herrlichkeit der alten Welt. In ihrem Innern war sie vom Wurm des Verderbens gestochen; ja unter allseitiger Schuld gereift zum Gericht. Dieses Verderben wurde auf allen Punkten offenbar; zunächst also auf dem äußeren Höhepunkte, in der Person und in dem Hause des Augustus selbst. „Der große Kriegs- und Siegesfürst," der Augustus der alten Welt, hatte seinen Ehrengipfel mit Treubruch, begleitet von Ehebruch, erstiegen, auf den Schein der Republik und Volksfreiheit die Wirklichkeit des Despotismus gegründet, und in der milden Fürsorge für sein Reich nach den grausamen Akten seiner Jugend mit Bewußtsein dem Schein gelebt; und wenn er am Schluß seiner Laufbahn seinen Schmuck anlegte, und an seine Freunde die Frage richtete: habe ich meine Rolle gut gespielt; und auf ihre bejahende Antwort ihnen zurief: valete et plaudite! so hat er damit nicht nur den Scheinglanz seines Lebens, sondern auch die Herrlichkeit seines Reichs und der Entwicklung der alten Welt, die er repräsentirte, gerichtet. Im Hause des Augustus aber fing der Fluch der Schuld schon an, sich furchtbar zu entfalten. Die Unsittlichkeit seiner Tochter Julia, überhaupt der weiblichen Glieder seiner Familie, und der Ehrgeiz seiner Enkel machte ihm großen Kummer. Wenn aber das Haus die Stammwurzel des Staats ist, so wird der sittliche Ruin eines Fürstenhauses immer als eine finstere Prophetie für die Zukunft seines Staates erscheinen. Sehr bald zerriß denn aber auch der Despotismus die Hülle des Wohlwollens und den Schein der Freiheit in dem Regimente seiner nächsten Nachfolger. Sein Nachfolger Tiberius, Stiefsohn von der Livia, die er dem Claudius Tiberius Nero abgenöthigt, eröffnet eine Reihe fürchterlicher Tyrannen, Cajus Cäsar Caligula, der Sohn der Agrippina, Enkelin des Augustus und Adoptivsohn des Tiberius, steigerte die Willkür und die Grausamkeit bis zum Wahnsinn; Tiberius Claudius, Enkel der Livia durch Drusus, welchen Augustus adoptirt hatte,

verrieth schon die Erschöpfung des augustinischen Hauses, indem er das ohnmächtige Werkzeug der Günstlinge und Weiber wurde, und starb auf Anstiften seiner Gemahlin Agrippina an Gift; der Sohn dieser jüngern Agrippina aus erster Ehe, der Enkel des Drusus, der Zögling des Seneca, Nero, entfaltete den schauspielerischen Trieb seines Ahnherrn bis zur Raserei; der Mörder der Mutter, der Gattin und des Lehrers wurde zum Verbrenner der Stadt Rom und der römischen Christen, und nach aller uneigentlichen Schauspielerei zum buchstäblichen Schauspieler, Sänger und Gladiator für Rom und die Welt; zuletzt zum schauspielerisch-tragischen Selbstmörder. Die kaiserliche Würde schien sich schon ausgelebt zu haben; aber der Rest sittlicher Kraft im Kriegsheer suchte den Schaden zu heilen: Galba, Otho, Vitellius folgten aufeinander; allein es war, wie wenn jede moralische Kraft sofort auf jener schwindelerregenden Höhe durch eine Stickluft entkräftet worden wäre. So repräsentirten die drei Militairkaiser nach einander die drei Cardinallaster: Geiz, Hoffarth, Völlerei, und stürzten Einer nach dem Anderen. Aber der Herr bedurfte der Werkzeuge des Gerichts gegen Judäa; der Feldherr der syrischen Legionen, Vespasian, stellte die kaiserliche Würde wieder her; sein Sohn Titus, der Zerstörer Jerusalems, welches von dem großen fanatischen Aufruhr, von dem Haß gegen das Menschengeschlecht begeistert war, erwarb sich den Beinamen: die Liebe und Wonne des Menschengeschlechts. Allein mit seinem Bruder Domitian stieg schon wieder ein vollendeter Tyrann auf den Thron und wenn Nero nur noch aus bösem Instinkt die Christen verfolgt hatte, so ging Domitian bereits dazu über, sie aus politischem Argwohn zu verfolgen. Mit ihm begann schon das schamlose Spiel der erlogenen Triumphe; so triumphirte er über die Chatten, Dazier und Markomannen, bis wieder der Mord dieser Schauspielerei ein Ende machte. Dann aber legte der Kreter Nerva den Grund zu dem höchsten Glanze des Römerreichs; seine zweijährige weise Regierung beschloß er mit der Adoption des Spaniers Trajan. Auch der Nachfolger Trajans, Hadrian, war in Spanien, wenn auch von römischen Eltern, geboren. Gerade unter dem Ersten dieser Männer aber, welche in dem Reiche die Herrschaft des Gesetzes wieder herstellten, und sich wie Nachbilder von David und Salomon als große Kriegs- und Siegesfürsten unterschieden, unter Trajan, entwickelte sich das politische Bewußtsein, welches das christliche Bekenntniß als unvereinbar mit der Wohlfahrt des Reichs zum Staatsverbrechen stempelte. *) Hadrian steuerte zwar den

*) Eine analoge Bedeutung wie die Spanier Trajan und Hadrian für den altrömischen Staat haben die Spanier Dominikus Guzmann und Ignatz Loyola für die römische Kirche.

Ausbrüchen der Volkswuth gegen die Christen; dagegen ordnete er ein bestimmtes Rechtsverfahren gegen sie an, das auf absolutes, also gesetzwidriges Vorurtheil gegründet war. So mußte also damals das Tribunal der religiösen Verfolgung von dem Sonnenlande Spanien her durch das römische Reich verbreitet werden; ein Vorspiel der späteren spanischen Inquisition; ebenso wie das Princip der Religionsfreiheit zuerst unter Constantius Chlorus und seinem Sohne von der britischen Nebelinsel ausgegangen ist in die Welt.

Mit dem sittlichen Verfall der kaiserlichen Würde ging allemal die religiöse Selbstüberhebung derselben Hand in Hand. „Nach Polybius V. war bei Asiaten, Griechen und Syriern zuerst die Sitte aufgekommen, Wohlthäter mit Opfern und Altären zu verehren.*) Solche Ehren wurden auch häufig den Proconsuln in ihren Provinzen erwiesen (Cicero ad Atticum V., 21). Schon Cäsar ließ sich diese Ehren auch in Rom vom Senate dekretiren (Sueton. Caes. 76). Augustus nahm in den Provinzen Tempel und Priestercollegien an (Tacit. Annal. I. 10 etc.) und so alle seine Nachfolger mit Ausnahme des Vespasian. Domitian ließ seine Briefe sogar anfangen: dominus et deus noster hoc fieri jubet (Sueton. Domitian. 13).“ Hier floß die griechische Apotheose des idealen Menschen mit der orientalischen Apotheose des Fürsten in Eins zusammen, und wurde so zum allegorischen Gegenbilde und Zerrbilde der Offenbarung Gottes im Fleisch. Auch diese römische Apotheose spiegelt sich in der christlichen Kirche des Mittelalters wieder ab.

In dieser Thatsache aber wurde der vollendete Verfall des heidnischen Götterdienstes offenbar. Beim ersten Blick auf die vollendete Herrlichkeit der alten Welt hätte man erwarten sollen, die sittlichen Elemente in diesem Kultuswesen würden die unsittlichen überwinden; bei einem schärfern Blicke aber erkennt man das Gegentheil. Der höhere sittliche Geist in den alten Traditionen scheint erloschen; das Uebergewicht der Schattenseite über die Lichtseite, welches schon im Princip lag, ist zur Erscheinung gekommen. Immer mehr kehren die alten Traditionen ihre verderbliche Seite hervor. Die alten Orakel sind verstummt; die herumschwärmenden Gaukler weissagen. Die Priester sehen sich einander auf der Straße mit spöttischem Lächeln an. Und gerade das Wesentlichere und Edlere in den Religionen ist Gegenstand des Unglaubens geworden, während sich der Aberglaube in den Ungläubigen selbst nur um so hartnäckiger an das Unwesentliche, an die Täuschung anklammerte.**) Das sicherste

*) S. Gieseler S. 37.
**) Derf. S. 40.

Merkmal, daß die alte Religion zu Grabe geht' ist zum Vorschein gekommen. Sie droht in eine Religion der Zauberei zu versinken. Die Großen der Erde verstoßen den sittlichen Geist der Religion, wie er Gehorsam und Entsagung fordert, und suchen sich eine Religion für ihre Selbstsucht, ihre Anschläge, ihre Verbrechen. Daher sind die Wahrsager, Zeichendeuter und Gaukler willkommen an den Höfen und werden theuer bezahlt. Sie müssen als Kuppler, Verschwörer und Bethörer aushelfen. Die Geschichte des Königs Saul kehrt wieder: die ersten Kaiser erlassen Gesetze gegen die fremden abergläubischen Gebräuche, aber allmälig werden sie heimlich bei Hofe selber und bei den Großen eingeführt. Schon Thrasillus, der Mathematikus des Tiberius, trieb Astrologie. So soll der große Magier Simon den Kuppler für den Procurator Felix gemacht haben. Sogar die Philosophie machte sich diesem kranken Hange der Zeit dienstbar. „Unter Augustus wurde plötzlich der längst vergessene Pythagoräismus (aber die Essener, die Therapeuten?) von dem Anaxilaus wieder erweckt, welchem bald der noch abenteuerlichere Apollonius von Tyana folgte. Indem diese die pythagoräische Philosophie als aus den Geheimnissen ägyptischer Priester geflossen, aus ihren Quellen wiederherzustellen suchten, und wiederum den Platonismus als Ausfluß der Lehre des Pythagoras betrachteten, bildete sich unter ihren Händen eine seltsam gemischte Religionsphilosophie aus, in welcher alle Volksreligionen, wie alle theurgischen Künste ihre Rechtfertigung fanden. Von jetzt an verließ auch die platonische Schule die Skepsis der neuen Akademie, schloß sich an jene neuen Pythagoräer an, suchte aber ihren Dogmatismus auch andern Systemen, namentlich den aristotelischen anzunähern: und da die pythagoräische Lebensart nicht viele anlockte, so wurde dieser Neuplatonismus die herrschende Philosophie. Mit ihm als der Philosophie des Aberglaubens theilte fast nur der Epikuräismus als die Herrschaft des Unglaubens die Herrschaft über die große Menge. Denn der reinen Peripatetiker war immer eine kleine Zahl, und so ausgezeichnete Stoiker auch diese Zeit aufzuweisen hat (Seneka, Dio von Prusa, Epiktetus), so wurde doch ihrer Moral mehr Bewunderung gezollt, als Einfluß auf das Leben gestattet. Die Cyniker hatten sich durch Schaamlosigkeit so herabgewürdigt, daß ihr Einfluß auf das Zeitalter unbedeutend war." So Gieseler (S. 41 ff). Man kann nicht läugnen, daß damit die Schattenseite der philosophischen Bestrebungen richtig gezeichnet ist, wenngleich diese Bestrebungen nicht in die Schattenseite aufgehen.

Das Unchristliche in dem Stoizismus hebt Schaff besonders hervor

(S. 103),*) indem er den Egoismus, die Gefühllosigkeit, die Selbstüberhebung des Stoizismus, insbesondere auch seinen Unglauben, namentlich die Verläugnung der Unsterblichkeit, nennt. Wie sehr sich das Geheimniß des wahren Lebens der alten Welt entzog, dies zeigt eben ganz besonders der Gegensatz des Stoizismus und Epikuräismus, welcher zur Zeit Christi die Geister der römischen Welt beherrschte. Der Erstere hat Götter, welche zwar als bewegende Mächte der Welt immanent sind, dafür aber aller Persönlichkeit entbehren. Der Letztere hat überweltliche selige Götter, die aber nur als Schattenbilder wahrer göttlicher Persönlichkeit jenseits der Welt wohnen, um diese ihrem eigenen Schicksale zu überlassen. Der Erstere macht die Freiheit des Selbstbewußtseins, das sich geisterhaft den Empfindungen des Lebens entzieht, zum Princip seiner Moral; der Letztere die Feinheit des sinnlichen Gefühls, das sich durch unendliche Klugheit mitten in den Fluthen des Jammers auf eine Insel der Glückseligkeit zu retten sucht. Einen andern Gegensatz bildet der cynische Unglaube, wie er fortschreitet bis zum Lucianischen Spott über die Volksreligionen in seiner Wechselwirkung mit dem bereits erwähnten raffinirten Aberglauben der vornehmen Welt. Die kläglichste Ausgleichung dieser Gegensätze erscheint in den Systemen der gebildeten Politiker, welche wie Polybius, Strabo und viele Andre (nach dem Vorgange von Euhemeros) die Volksreligion als eine Erfindung kluger Politiker betrachten, dazu bestimmt, als Polizeianstalt die wilden Leidenschaften des Volks im Zaum zu halten.**) Varro unterschied zur Zeit des Augustus eine dreifache Art der Theologie (Religion); eine mythische, welche dem Poeten, eine physische, welche dem Philosophen, eine civile (überlieferte), welche dem Volke eigen sei.***) Die Vornehmen des augusteischen Zeitalters unterschieden zwischen ihrem esoterischen Unglauben und der exoterischen Accommodation an den Glauben und Aberglauben des Volks in ähnlicher Weise, wie manche römische Kleriker zur Zeit der Reformation. Die größten Goeten des Jahrhunderts waren Apollonius von Tyana und Simon Magus. Der Erstere durchwandert das augusteische Reich und das apostolische Jahrhundert (in abenteuerlichen Zügen bis 96 nach Christo) als Pythagoräer und Wunderthäter, besonders als Wahrsager und Hellseher in Einer Person, wie ein heidnisches Schatten- oder Scheinbild des großen Gottespropheten, der den wahren Mittelpunkt dieser Welt und Zeit bildet. Fabelhaft aber, wie sein Auftreten, ist die Wirkung, die er bei seinen

*) Vgl. auch Gieseler S. 33.
**) S. Schaff S. 93.
***) S. Gieseler S. 34.

staunenden Zeitgenossen zurückläßt, und in diesem Geiste hat Philostratus der Aeltere seine Wandrungen beschrieben (S. Gieseler S. 41). Simon Magus aber wird zum Schein- und Gegenbilde der apostolischen Verkündigung, wie wir später sehen werden. Der Aufgang der Sonne malt sich also in Nebensonnen ab auf den trüben Nebelschichten des Zeitalters. Aber auch da, wo die Philosophie sich dem Gaukelwesen fern hält, erscheint sie als eine gefallene; sie huldigt dem theoretischen und praktischen Unglauben. Die Philosophie der geistigen Verzweiflung, d. h. die Lehre vom fatalistischen Zufall, wird die Weisheit der Vornehmen und der Halbgebildeten, und in sittlicher Beziehung vermengen sich die dialektischen Schwätzer mit den Schmarotzern, Hofschranzen, Kupplern und Wüstlingen. *)

Wie aber die Religion und die Philosophie gefallen sind, so sind auch die Nationalitäten gefallen. Der griechische Schönheitssinn ist in Histrionenwesen ausgeartet. In Athen ist der Forschungstrieb zur eitlen Neugierde und dialektischen Redseligkeit herabgesunken; in Korinth herrscht ein zügelloser Aphroditen-Kultus; in Ephesus der Bilderkram und der nächtliche Zauber-Dienst. Die römische Tugend ist in bodenloser Prunksucht, Schwelgerei und Raubsucht versunken; das Volk der Vesta, bei welchem ehedem die Ehescheidungen fast unerhört waren, liefert in den Häusern seiner Großen eine fortgehende Geschichte von Skandalen, welche schon Cäsar eröffnete, und das Haus des Augustus fortsetzte. Zu gleicher Zeit sind auch die Stämme der Barbaren in einer Selbstauflösung begriffen, die zum Untergang hätte führen müssen, wenn sie nicht in der christlichen Kirche ihren Widerhalt gefunden hätte. Am entschiedensten jedoch tritt das Verderben der Welt gerade bei dem Volke hervor, welches den Beruf erhalten hatte, ein Lehrer und Zuchtmeister der Völker zu werden. Der Apostel Paulus hat es im zweiten Kapitel des Römerbriefs geschildert, wie im ersten Kapitel die bis zur Maxime des Bösen gesteigerte Verderbniß der Heiden. Wenn er nun in dieser Schilderung den Juden zum Tempelräuber macht, so mißkennt die Exegese in der Regel die Universalität dieser Beschuldigung; der Jude war es eben, der in der Kreuzigung Christi den realen Tempel Gottes geplündert und zerstört hatte. Eines der traurigsten Zeichen des Verderbens der Juden aber liegt darin, daß sie sich selbst haufenweise unter die heidnischen Goeten, Betrüger und Gaukler mengen, und namentlich aus dem Exorcismus, den sie als Magie betreiben, und auf Salomo zurückführen, ein Gewerbe machen, wie z. B.

*) S. Gieseler S. 42.

Eleazar, welcher vor Vespasian Proben dieser Kunst ablegte.*) Selbst der berühmte Josephus hat einen gewissen Anstrich vom jüdischen Gauklerwesen nicht verbergen können.

Und so ist denn auch die Kreuzigung Christi überhaupt das vollendete Wahrzeichen und Maaß des Verderbens der alten Welt. Alle ihre Herrlichkeit ist zur hohlen Larve geworden, ihre scheinbaren Heilmittel: die Idealität und das Recht, die Kunst, die Philosophie und der Staat, das jüdische Gesetz haben sich in Mächte des Todes verwandelt, und wie sich die ganze geistige Weltentwickelung, die griechische, wie die römische, an der Verwerfung Christi betheiligt, so wird auch das Gericht der ganzen Welt in dieser Thatsache offenbar.

Die momentane Einigung der geistigen Potenzen der alten Welt erscheint aber um so mehr als eine dämonische, je mehr diese Potenzen selbst bis auf den Grund in einander zerfallen sind mit heillosem Zwiespalt. Dies gilt vom Judenthum, das sich in den Widerstreit seiner Propheten und Sekten auflöst, vom Kaiserreich, in welchem die verschiedenen Staatsgewalten und die einheitliche Militairgewalt wieder in den einzelnen Heeresabtheilungen in heillose Conflikte verfallen, von der Spannung des griechisch-römischen Weltkreises mit dem Barbarenthum, vor Allem aber von dem Kampf zwischen den Juden und Heiden, der sich zuletzt zu einem wechselseitigen Vertilgungskrieg gestaltet. Trotzdem, daß die Juden sich aufs Mannigfachste mit dem Heidenthum geistig vermengten, als fleischliche Proselytenmacher, als unlautre Gewissensräthe, als Zauberer, Wahrsager und als weltsüchtige Gewerbsleute, geben sie sich doch immer mehr einem glühenden Todeshaß gegen die Heiden hin (odium generis humani), der im jüdischen Krieg zum Ausbruch kam. Sie zündeten aber mit ihrem Fanatismus den Fanatismus der Heiden an. Schon lange waren die Juden dem gemeinen Heidensinn, seiner Politik, seiner Philosophie und Volksstimmung ein Dorn im Auge. Antiochus Epiphanes ist der größte Repräsentant eines Judenhasses, der gerade auf den Kern ihres Lebens seine Feindschaft geworfen hatte. Bei den Aegyptern waren sie verhaßt, bei den Römern später verachtet. Apollonius von Molon, ein rhodischer Rhetor, machte ihnen um das Jahr 70 vor Christus Atheismus, Menschenhaß, Feigheit und Aehnliches zum Vorwurf. Tacitus machte die Juden bei verschiedener Veranlassung zu einem Gegenstand giftiger Angriffe, wie wir gesehen haben.**) Nicht minder Philostratus, Juvenal in seinen Satyren, und Andere.

---

*) S. Gieseler S. 53.
**) Derf. S. 48.

Ueberhaupt ward die Nationalität der Juden und der Ursprung derselben, welcher allerdings dem heidnischen Geiste ein Räthsel sein mußte, durch gehässige oder verächtliche Sagen entstellt. Einer der Ersten, welcher darin voranging, war der Geograph Hekatäus von Milet (500 v. Chr.), von welchem ein Fragment in der Bibliothek des Photius aufgehoben worden ist. Ihm folgte der Aegyptier Manetho um 280 vor Christo. Später der Aegyptier Chäremon zur Zeit des Augustus, Lysimachus und Justinus.*) Gegen den Aegypter Apion, welcher als Grammatikus mehrere Jahre in Rom lebte, der von Tiberius als die Cymbel der Welt gepriesen wurde, den aber Plinius der Aeltere satyrisch die Pauke des Ruhms nannte, schrieb Josephus die Schutzschrift contra Apionem zur Vertheidigung seines Volkes. Tacitus hat in seinem Werke Historiae (V. II. ff.) verschiedene einander widersprechende Sagen über die Anfänge des jüdischen Volkes zusammengestellt. Nach der Einen sollen sie flüchtige Cretenser sein, deren Namen Judäer aus dem Namen Idäer entstanden ist, weil sie an dem Berge Ida auf Kreta gewohnt. Nach der Andern sollen sie sich von Aegypten aus unter der Anführung eines Hierosolymus und Judas wegen Uebervölkerung des Landes über die benachbarten Länder ergossen haben und so fort; nach den Meisten soll sie der König Bocchoris nach einem Orakelspruch des Ammon wegen einer Landplage ausgetrieben haben, worauf sie dann Moses aufgefordert, sie sollten weder von den Göttern noch bei den Menschen Hülfe erwarten, sondern sich ihm, als einem himmlischen Führer anvertrauen.**)

Insbesondere war aber auch die Religion der Hebräer ein Gegenstand heidnischer Schmähsucht geworden, deren Sagen meistens darauf hinausliefen, die Juden als eine ganz absonderliche Art von Heiden zu bezeichnen. „Viele sahen in ihrem Jehova den Zeus oder Jupiter wieder (Varro u. A.). Nach anderer Meinung aber verehrten die Juden den Himmel (Juvenal z. B.); wieder Andre meinten, den Bacchus (Plutarch)." ***) Apion, Tacitus und Plutarch machten ihnen den albernen Vorwurf, daß sie einen Eselskopf verehrten. Wieder Andre meinten, sie verehrten ein Schwein (Plutarch und Petronius). Sogar die alte böse

*) Das a. W. S. 48.

**) Eine Zusammenstellung von gehässigen Urtheilen berühmter Heiden gegen die Juden von Cicero bis Mark Aurel,s. in von Raumers Palästina, S. 337 ff. Freilich ist es kein ächter Gegensatz, wenn von Raumer (S. 359) gegenüber das ganze Alte Testament mit seiner unbedingten Verabscheuung und Verwerfung des heidnischen Götzendienstes nennt. Die pharisäischen Satzungen vielmehr sind hier anzuführen.

***) S. Gieseler S. 49.

Sage, daß ſie an ihren Feſten Menſchenfleiſch äßen, findet ſich unter den Beſchuldigungen des Apion (Joseph. contr. Apion. II. 8). Der letzteren Beſchuldigung liegt wahrſcheinlich die ſymboliſche Bedeutung des Oſtermahls zum Grunde; daher wurde ſie ſpäter auch auf das Abendmahl der Chriſten übertragen. Die Beſchuldigung, daß ſie das Schwein für heilig hielten, konnte ſich aus der Beobachtung bilden, daß ſie den Genuß des Schweinefleiſches ängſtlich vermieden. In der Sage von dem Eſelskopf ſcheint die jüdiſche Geſchichte von dem Fels in der Wüſte, welcher den Durſt des Volkes geſtillt, mit dem Berichte von dem Eſelskinnbacken, der den Simſon getränkt, zuſammengefloſſen zu ſein.

Die Vollendung dieſes wechſelſeitigen Haſſes zwiſchen Juden und Heiden zieht ſich von der Geſchichte des jüdiſchen Krieges in öfter wiederkehrenden wechſelſeitigen Würgeſcenen bis zur Beendigung des Krieges der Römer mit Bar Cochba unter Hadrian hinaus; und der Schatten dieſer Feindſeligkeit lagert ſich über die ganze ſpätere Geſchichte des Volkes Israel unter den Völkern.

So feindſelig aber auch die Geiſter des Judenthums und des Heidenthums mit einander zerfallen ſind, ſo treten ſie doch in ihrer verderblichen Richtung noch feindſeliger dem Chriſtenthum gegenüber, und wie ſie ſich bei der Kreuzigung Chriſti vereinigt haben, ſo verbinden ſie ſich auch durch die Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters oft aufs Neue, um das Chriſtenthum wo möglich auszurotten. Das Seltſamſte dabei aber iſt, daß der Jude in dieſer Anfeindung des Chriſtenthums gerade ſeinen Univerſalismus im Auge hat, der es mit den Heiden befreundet, der Heide dagegen ſeine hebräiſch-monotheiſtiſchen Lehren und Weihungen, daß alſo der Jude das Heil der Heiden, der Heide das Heil der Juden in dem Chriſtenthum verwirft, und daß ſie doch gemeinſame Sache in ihrer Verfolgung des Wortes und der Kirche Chriſti machen können. Jahrhunderte lang empört ſich ſo die jüdiſch-heidniſche Welt gegen das Heil, welches ihr im Chriſtenthum einverleibt worden iſt, und das rieſige Maaß dieſer Empörung iſt die volle Entfaltung des Gerichts der alten Welt. *)

Daher brachen aber auch die Phänomene des nahenden Untergangs der alten Welt gleich ſchon mit dem Beginn des apoſtoliſchen Zeitalters hervor. So wie die römiſche Macht zum tragiſchen Geſchick für Car-

*) Ueber den Zuſtand der heidniſchen Welt zur Zeit Chriſti ſ. die Literatur bei Gieſeler S. 24. Hierher gehört beſonders Tholucks Abhandlung über das Weſen und den ſittlichen Einfluß des Heidenthums in Neanders Denkwürdigkeiten ꝛc. 1 Bd. Berlin 1823.

thago und Griechenland und viele andere Völker geworden ist, trägt sie auch in ihrem eigenen Schooße die Elemente des Untergangs; nicht minder aber treten die Zeichen ihres Untergangs von Außen hervor. Es erscheint höchst bezeichnend, daß die Legionen des Augustus, welche Varus gegen die Germanen anführte, zu Grunde gehn; zum Vorzeichen, daß von dieser Seite her der Untergang kommen sollte. Jerusalem fällt unter dem Sturme der römischen Adler in Trümmer; derselbe Titus aber, welcher den Brand des Tempels nicht verhindern konnte, mußte auch die Einäscherung von Herkulanum und Pompeji in Italien, und die Heimsuchung der Stadt Rom durch Brand und Pest erleben. Die Gewaltherrschaft des Domitian wurde durch Unglücksfälle und Niederlagen im Kampf der Römer mit den nördlichen und östlichen Gränzvölkern gedemüthigt, und selbst unter der scheinbaren glanzreichsten Erhebung des Reiches am Ende dieses Zeitalters ging die religiös-moralische Auflösung der Dinge unaufhaltsam ihrem Ziel entgegen.

Allein eben so wie in dem Verderben der alten Welt die Zeit erfüllt war, so auch in der Sehnsucht nach dem Heil und in der Empfänglichkeit für dasselbe, welche das Walten der göttlichen Gnade in den edelsten Geistern und Herzen der Zeit bereitet hatte. Den Mittelpunkt dieser Stellung der alten Welt zum Heil bildet die Jungfrau Maria. Nächst der Offenbarung Gottes im Fleische selber ist Maria das tiefste Geheimniß und schönste Räthsel in der Mitte der Zeit. Sie hätte den Heiland der Welt nicht empfangen können, wenn sie nicht vorab das reine Lebensbild desselben angeschaut hätte in der göttlichen Verheißung, und ihre Anschauung wäre nur ein Traum geblieben, wenn sie ihn nicht mit vollendeter Innerlichkeit und Innigkeit ersehnt hätte. Rund um sie her aber sehen wir den Kreis der wahren Frommen, der Auserwählten im Herrn, sich dicht zusammen schließen. Wir sehen Einen Priestergreis, der die Botschaft der Ankunft Christi empfangen kann beim Opfer im Tempel, der mit seiner Gattin in der Empfangnahme eines wunderbaren Kindersegens die Geschichte Abrahams wiederholt im Nachbilde, einen Simeon, der nicht sterben kann, bevor er den Christ des Herrn gesehen, eine Hanna deren Tempeldienst bis in's hohe Alter von der jugendlichen Hoffnung des israelitischen Glaubens auf das Reich Gottes erfüllt geblieben ist, einen Johannes den Täufer, der sich als der größte der Propheten demüthig unterordnen kann dem jüngeren namenlosen Glaubensgenossen, in welchem er den Höhern erkannt hat. Sicher hat das alttestamentliche Wort an dem Kern dieses Volks, in welchem einzelne Menschengruppen, wie die bethlehemitischen Hirten, die galiläischen Fischer, die peräischen Familien, „die Weiber von Jerusalem" hervortreten, worin die herrliche

Saat der Jünger und der ganzen ersten Muttekkirche gedieh, seinen Zweck erreicht: es ist ihm ein Erzieher und Führer geworden zu Christo.

Im Allgemeinen aber ist die Empfänglichkeit für das Heil in Christo bei den Heiden noch verbreiteter, wie bei den Juden, wenn auch im Einzelnen nicht so intensiv und gereift. Schon die evangelische Geschichte bietet dafür die merkwürdigsten Zeugnisse dar. Die Magier aus dem Oriente, welche nach Jerusalem kommen, um den neugebornen König der Juden anzubeten, repräsentiren die Weisheit der vorchristlichen Welt. Der Hauptmann von Kapernaum, der Hauptmann unter dem Kreuz, der Hauptmann Cornelius in Cäsarea zeigen uns, wie gerade in dem weltlichsten Stande der alten Welt, unter dem Kriegsvolk, eine tiefe Innerlichkeit des religiösen Verlangens gereift ist. Diese Männer des Unglücks für die Völker sehnen sich nach dem Heil der Heiden; sie haben eben vorzugsweise der Noth der Menschheit in's Auge gesehen. In der Apostelgeschichte aber erhalten wir auch Aufschluß darüber, wie die Vornehmen und Großen der Erde nicht immer aus bloßer Neugier, sondern manchmal aus einem tieferen Zuge zuerst den Verheißungen der Goeten, der reisenden Wunderthäter, Gehör geben, sogar im Zuge des Verlangens nach einer wunderbaren Hülfe und Offenbarung von Oben. Dafür steht insbesondere der Statthalter Sergius Paulus in der Stadt Paphos auf Cypern zum Zeichen da. Dieser Zug des Verlangens aber geht als eine allgemeine Stimmung durch die Heidenwelt: das beweisen uns die vielen Frommen und Gottesfürchtigen, von denen überall die Synagogen der Juden umgeben sind (die εὐσεβεῖς und φοβούμενοι τὸν θεόν; σεβόμενοι τὸν θεόν). Die Synagogen waren in diesem Zeitalter ebensowohl Versammlungsstätten der heidnischen Proselyten, welche sich überall von der jüdischen Gotteslehre und ihrem Sittengesetz, gewiß auch besonders von der Lehre vom Reiche Gottes angezogen fühlten, als der Juden selbst. Von jeher hatten die Juden einzelne Proselyten angezogen und aufgenommen und es hatte sich für die Aufnahme derselben aus der religiösen Waschung, welche die Beschneidung vollendete, eine besondere Proselytentaufe gebildet und im Zusammenhang mit dieser eine besondere Proselytenordnung. Man unterschied nach der Gemara und den Rabbinen Proselyten des Thors (גֵּרֵי תַשָּׁעַר) und Proselyten der Gerechtigkeit oder des Bundes (גֵּרֵי צֶדֶק oder גֵּרֵי הַבְּרִית). Die Ersteren gingen ursprünglich hervor aus den heidnischen Fremdlingen, welche als Sklaven oder als Freie, um „in den Thoren Israels" wohnen zu können, sich verbindlich gemacht hatten, die sogenannten sieben noachischen Gebote zu beobachten, d. h. die monotheistischen Grundgesetze, die man von Noah ableitete. Diese waren nach den Rabbinen: 1) das Verbot des Götzendienstes, 2) der Gotteslästerung, 3) des Vergießens von Menschen-

blut, 4) der Blutſchande, 5) des Diebſtahls, 6) das Gebot, Gerechtigkeit zu handhaben, 7) kein Blut und kein Thier, in welchem noch ſein Blut war, zu genießen. Die Proſelyten der Gerechtigkeit hießen vollkommne Israeliten, Neugeborne. De Wette hat freilich (wohl nach Selden) bezweifelt, ob die Unterſcheidung der Proſelyten auch noch in der Zeit Chriſti beſtanden habe. Es liegt jedoch auf der Hand, daß die Unterſcheidung mit der Zunahme des jüdiſchen Satzungsweſens ſogar eine immer größere Bedeutung gewinnen mußte. Auch blickt dieſelbe noch aus dem Benehmen der ängſtlichen Judenchriſten gegen die Heidenchriſten, von deren Tiſchgenoſſenſchaft ſie ſich zurückziehn, deutlich hervor. Der Proſelyten des Thors waren auch in dieſer Zeit unendlich mehr, als der eigentlich zum Judenthum übergetretenen Heiden.*) Dieſe förmlichen Uebertritte wurden ſpäter durch kaiſerliche Verbote unterſagt.**) Unter den zahlreichen Proſelyten des Thores war das weibliche Geſchlecht am ſtärkſten vertreten; in Damaskus gehörten faſt alle Frauen zu dieſer Klaſſe (Joseph. de bello jud. II, 20, vgl. Apoſtelg. XIII, 50, XVII, 4). Freilich drängte der ſchroffere Geiſt des Judenthums auch die Proſelyten des Thores gern zu einer völligen Entſcheidung für das Judenthum. Es war eine Streitfrage unter den jüdiſchen Gelehrten, ob ein Mann, welcher dem Judenthum völlig zugethan ſei, aus Rückſichten in der Klaſſe der Proſelyten des Thores bleiben dürfe, oder völlig übertreten müſſe. Dieſe Frage kam am Hofe des innerlich jüdiſch geſinnten Königs Izates von Adiabene zur Sprache.***) Seine eigne Mutter, die Königin Helena, welche dem Judenthum ſehr ergeben war, ſuchte ſeinen Uebertritt zu verhindern aus Politik, und der jüdiſche Kaufmann Ananias, welcher am Hofe Zutritt erhalten und Beide im Glauben unterwieſen hatte, war der gleichen Meinung. Allein ein galiläiſcher Schriftgelehrter Eleazarus drängte den König zur Entſcheidung. Während aber viele Heiden in dem Judenthum den eigentlichen Kern, mithin unbewußt das keimende Chriſtenthum ſuchten und annahmen und daher recht wohl Proſelyten des Thores bleiben konnten, gab es freilich auch manche Andere, namentlich in Rom, denen es eben um den Reiz des veräußerlichten Judenthums zu thun war, die alſo eigentlich in dem Judenthum eine ganz neue Art von Heidenthum ſuchten. Dieſe konnten denn auch die jüdiſche Beſchneidung annehmen, die jüdiſchen Ceremonien mit beobachten, die Feſte mit feiern, ohne ſich ihres heidniſchen Sinnes zu entäußern. Ja manche von ihnen thaten das, um in den Beſitz der jüdiſchen Beſchwörungsformeln zu gelangen, und blieben

*) Von Letzteren Tacit. Hiſt. V, 5.
**) S. Gieſeler S. 130.
***) Joseph. Antiq. XX, 2.

daher gleichzeitig auch den heidnischen Kulten zugethan. Diese letzteren Proselyten, welche sich mit den jüdischen und heidnischen Gauklern mengten in der natürlichen Gränzregion des Aberglaubens und der Zauberei, sind also keineswegs mit zu den Menschen der Sehnsucht zu zählen, wohl aber jene Heiden, welche das Bedürfniß einer Offenbarung und Hülfe von Oben fühlten oder erkannten, ohne sich mit dem Judenthum näher einzulassen. Die drei großen Grundzüge des Sehnens der heidnischen Welt nach der Gerechtigkeit Gottes sind die Wissenschaft, die Kunst und der Staat; daher mußte sich auch besonders in diesen drei Gebieten ein subjektives Verlangen nach der Wahrheit entfalten. Im Gebiete der Wissenschaft offenbarte sich dieses Verlangen vor Allem in der monotheistischen Idee, welche seit Sokrates und Plato immer siegreicher aus der polytheistischen Hülle hervorbrach. *) Dann insbesondere auch in dem Bestreben, den Mythen selbst einen höhern Sinn abzugewinnen, wie dies bei den Stoikern namentlich hervortrat. Freilich konnte die allegorische Deutung der Mythen auch später wieder in das Bestreben umschlagen, das wankende Heidenthum dem Christenthume gegenüber durch eine zeitgemäße Reform zu stützen. Auch das Wiederaufleben des Pythagoräismus und so die bessere Seite des Goetenthums selbst sprach das Verlangen aus, die Philosophie von ihrer Schulform zu befreien, in das Leben einzuführen, in ein wunderkräftiges Geistesleben zu verwandeln. Besonders aber waren es die Anfänge des Neuplatonismus, welche mit der Idee der Ekstase hinzielten auf eine übernatürliche Offenbarung. In der Kunst suchte namentlich die Novelle das Gebiet des Wunders auf: die Versöhnung der Idee mit dem Leben, und einzelne Laute der lyrischen Poesie geben in der begeisterten Darstellung des goldenen Zeitalters unbewußt ein Zeugniß von der Ahnung des Reiches Gottes, wie vor Allem Virgil in seiner vielbesprochenen IV. Ekloge. Was aber den Staat betrifft, so mußte selbst Augustus durch das Scheinbild der Ausgleichung zwischen Freiheit und Autorität von der Zukunft einer höhern, christlichen Gestaltung der menschlichen Gesellschaft Zeugniß geben; Vespasian scheint sich dem Volkswillen besonders durch seine Rückkehr aus dem Orient empfohlen zu haben, der alte Nerva wurde wegen seiner Tugenden vom Senate zur kaiserlichen Würde erhoben. Bestimmtere Laute des Verlangens nach dem unbekannten Heil lassen einzelne hervorragende Männer vernehmen, namentlich Seneca. **) Der Reichthum seiner Schriften an frommen und sittlichen Sentenzen hat sogar zu der Vermuthung geführt, er sei heimlich für das Christenthum ge-

*) S. Gieseler S. 32.

**) S. das übergünstige Urtheil des lutherischen Theologen Joh. Arndt bei Schaff, S. 105.

wonnen gewesen, und auf diese Vermuthung hin hat der Geist der Apokryphik den Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca erdichtet. Seneca war freilich größer in der Lehre, als im Leben, und auch in der Lehre mit einzelnen Grundvoraussetzungen des Christenthums gründlich zerfallen, namentlich mit der Lehre von der Unsterblichkeit. Die edelsten Geister der höheren Richtung waren nicht allemal die glänzendsten. Im Allgemeinen erfüllte sich das Wort des Apostels Paulus, nach welchem nicht viel Edle nach dem Fleische berufen waren. Doch fanden sich freilich bald auch Solche unter seinen Bekehrten: ein Sergius Paulus, ein Dionysius Areopagita, kaiserliche Beamtete in Rom, und zur Zeit des Domitian hat das Christenthum bereits unter den nahen Verwandten dieses Despoten, bei einem Fabius Clemens und seiner Gemahlin Flavia Domitilla, Eingang gefunden.

Wir dürfen indessen bei der Betrachtung dieser Empfänglichkeit der heidnischen Welt für das Christenthum nicht übersehen, daß sie sich ebenso allmälig durch die ersten Jahrhunderte hindurch entfalten mußte, wie sich das Gericht der Welt entfaltete über der alten Welt. Zuerst und zunächst waren es die leidendsten Glieder der alten Gesellschaft, welche am Meisten Empfänglichkeit zeigten, die Frauen, die Sklaven, die Unglücklichen und diejenigen Seelen in allen Ständen, welche am Feinsten organisirt waren für die Forderungen und das Walten der Gerechtigkeit, und so die Last ihrer Zeit am Meisten auf dem Herzen trugen.

Wie aber in den Auserwählten der Zeit die Sehnsucht nach dem Heile sich vollendet hatte, so auch die Erlösung selbst. Die Zeit war erfüllet, denn die Ewigkeit war als das herrschende Lebensprincip in die Zeit eingetreten und hatte die Versöhnung der Welt vollbracht.

In dem Tode Christi war der Sieg der Liebe über den Haß, des Vertrauens über die Verzweiflung des Unglaubens und Aberglaubens, der Gerechtigkeit über die Sünde, der Gnade über das Gericht vollendet; mit der Auferstehung Christi triumphirte die Macht Gottes über den Aufruhr der Welt, die Ehre Gottes über die Schmach der Welt, das Leben Gottes über den Tod der Welt; in der Einheit des Todes und der Auferstehung Christi war die Wiedervereinigung Gottes mit der Menschheit in dem Einen der Alle überwog, entschieden und versiegelt.

Zweiter Abſchnitt.

Die Grundlagen, die ewige Stiftung und die Grundzüge der Kirche des apoſtoliſchen Zeitalters.

§. 1.

Das Leben Jeſu Chriſti.

Das Leben Jeſu Chriſti bildet als Princip der neuen chriſtlichen Aera den Gegenſatz zu der alten vorchriſtlichen Zeit und zwar in engerer und in weiterer Beziehung.

In engerer Beziehung als Gegenſatz zu der Religion des Zwieſpalts iſt Chriſtus der Verſöhner, welcher die allſeitige Verſöhnung dreifach darſtellt: 1) prophetiſch ſchon in ſeinem Weſen als der Gottmenſch, darum auch in ſeinem Wort; 2) prieſterlich in ſeinem Opfer als das hoheprieſterliche Sühnopfer der Welt; 3) königlich in ſeinem Sieg als der ſiegreiche Stifter und Bewährer der Erlöſung in aller Welt.

In weiterer Beziehung dagegen iſt Chriſtus der Menſch des Geiſtes, d. h. der geiſtigen Erfüllung und Verklärung des erſten Menſchenlebens. Und zwar wiederum: 1) als der Menſchenſohn: die Blüthe der Entwicklung der geſammten Menſchheit nach ſeiner menſchlichen Abkunft, der große Erbe alles ihres geiſtigen Segens in ſeinem Charakter und ihres ganzen geſchichtlichen Fluchs in ſeinem Geſchick; 2) als der Menſch im eigentlichſten Sinne, der Menſch vom Himmel, in welchem alle menſchliche Potenzialität als Aktualität ſich erweiſt, das neue, die ſubſtantielle Menſchheit umfaſſende, die alte Menſchheit aufhebende, die geiſtige Menſchheit erzeugende, die irdiſche Menſchheit in ihr Weſen umgeſtaltende, die ewige Menſchheit königlich beherrſchende und einende Princip; 3) als der Sohn Gottes, in welchem die perſönliche Offenbarung der Gottheit Eins geworden iſt mit der vollendeten perſönlichen Offenbarung der Menſchheit, um die ganze Welt und Menſchheit als Princip ihrer Wiedergeburt in die abſolute Offenbarung oder Epiphanie der Herrlichkeit Gottes zu verwandeln.

Wir müssen in Bezug auf das Leben Jesu unterscheiden sein Bewußtsein, sein Wesen, seine Geschichte und seine ewige Wirkung.

Der eigentliche Centralpunkt des Lebens Jesu liegt in seinem Bewußtsein. Hier ist es aber keineswegs bloß der Gedanke der Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur, worin das Eigenthümliche seines Bewußtseins besteht, denn eine solche Idee war in aufdämmernder Gestalt auch in Plato und Aristoteles vorhanden; sondern es ist das Bewußtsein der realen Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur in seiner Person in absoluter Energie, so daß in diesem Bewußtsein nicht nur die Fülle der Gottheit mit der Fülle seines innern Lebens, sondern auch das ganze Walten Gottes mit der ganzen Geschichte seines Wesens, ja die Gottheit mit der Menschheit geeint worden. Sein gottmenschliches Bewußtsein umfaßt als die Aktualität schlechthin, als *Bewußtheit* und *bewußte* That, das ganze *Sein* nach dem Gegensatz der Gottheit und der Menschheit, der Ewigkeit und der Zeit.

Darum ist denn auch sein Bewußtsein der klare Spiegel seines Wesens, worin er der Gottmensch ist: die Fülle der Gottheit in der individuellen Concentration und Bestimmtheit des Sohnes, die Fülle der Welt, Natur und Menschheit in der Concentration eines die Welt, die Natur und Menschheit umfassenden Menschen; die Vollendung der Einigung beider oder die Fülle des Geistes in der Concentration eines die Gottheit in der Menschheit, die Menschheit in der Gottheit verklärenden geistigen Lebens.

Da aber das Wesen Christi reine Aktualität ist, so hat es auch in vollendeter geschichtlicher Macht sich bethätigt. Diese Geschichte ist daher nicht etwa nur als eine beschränkte Kundgebung seiner überirdischen göttlichen Herrlichkeit zu betrachten. Vielmehr ist in seinem Leben die Gottheit eingegangen in die Geschichte, um die Geschichte von dem Fluch der Zeitlichkeit zu erlösen, in das ewige Wesen zu erheben.

Darum ist die Geschichte Christi die allergeschichtlichste Geschichte, gerade deswegen, weil sie von der Gottheit durchleuchtet ist.

Wir müssen aber deswegen auch zwischen der Geschichte Christi im weitern und engern Sinne unterscheiden. Die ganze Weltgeschichte nämlich ist insofern eine Geschichte Christi, als er das Princip derselben ist. Unter diesem Gesichtspunkte fällt die Geschichte Christi in drei Theile: 1) die Geschichte seines Advents oder die Geschichte seines vorgeschichtlichen Durchbruchs in der alten Welt im Zusammenhang mit den Gerichten der alten Welt; 2) die Geschichte seiner Erscheinung und irdischen Wallfahrt; 3) die Geschichte seines übergeschichtlichen Waltens in der Welt in der

Gründung und Vollendung seines Reichs bis zur völligen Erlösung und Verklärung der Welt.

Die Geschichte des Lebens Jesu im engern Sinne fällt in die Zeit zwischen den Jahren 750—783 nach der Erbauung Roms. Die erste Periode umfaßt die Geschichte seiner Kindheit, die zweite die Geschichte der Vorbereitungen seines öffentlichen Auftretens in Israel, die dritte das erste Auftreten des Herrn unter dem begeisterten Willkommen seines Volkes bis zum Purimfest im Jahre 782, die vierte die Zeit des Erscheinens und Verschwindens Jesu unter den Verfolgungen seiner Todfeinde bis zu dem Beginn seiner letzten Osterwallfahrt im Jahre 783, die fünfte die Geschichte seiner messianischen Hingebung an die Begeisterung seines Volks, die sechste die Zeit seines Leidens und Todes, die siebente die Zeit der Erweisungen seiner Auferstehung bis gegen das Pfingstfest 783. *)

Das Leben Jesu hat seine Fülle entfaltet in einer Reihe von Gegensätzen. Der wesentlichste Gegensatz aber in seiner geschichtlichen Wallfahrt ist seine Erniedrigung und seine Erhöhung. Man kann diesen Gegensatz nicht so bezeichnen, als habe er in seiner Erniedrigung seine Herrlichkeit zurückgelassen im Himmel oder dieselbe verhüllt, denn seine Herrlichkeit bestand ebensowohl in seiner Liebe, als in seiner Macht, ebensowohl in seinem Wesen, als in seiner Erscheinung. Seine Erniedrigung besteht vielmehr darin, daß er durch den Fluch der Welt, in den er eingetreten, seine Macht zurückdrängen läßt in die Allmacht seiner Liebe, seine Erscheinung zurücknimmt in die Herrlichkeit seines Wesens; daß er mit seinem Leben in der Gestalt der gerichteten Welt erscheint, daß er eingeht in ihre Knechtschaft, ihre Noth, ihren Tod, in ihr Gericht und durch die Allmacht in seiner scheinbaren Ohnmacht die Ohnmacht in der scheinbaren Allmacht der Welt offenbar macht. Seine Erhöhung aber besteht darin, daß seine Liebe hervortritt in ihrer Macht, daß sein Wesen offenbar wird in seiner Erscheinung und daß er den Fluch der Welt selbst in Segen, ihre Schmach in Ehre, ihr Gericht in Erlösung verwandelt.

Die Vollendung der Erhöhung Christi besteht darin, daß er in der himmlischen Welt der Mittelpunkt und das Organ wird für das Machtwalten und die Erscheinung Gottes, wie er hienieden der Mittelpunkt und das Organ seines Liebeswaltens geworden. Das Zeugniß dieser Erhöhung aber ist die Ausgießung seines heiligen Geistes über die Seinen, d. h. die Reproduction und die Entfaltung seines Lebens in seinen Aposteln durch den Geist Gottes als den Geist des Lebens zu dem Ziele hin, sein Leben der ganzen Menschheit in der Kirche und durch dieselbe einzuverleiben und

*) S. m. Schr. Leben Jesu.

ſo die gerettete Menſchheit und die erneute Welt in den erfüllten und verklärten Organismus ſeines gottmenſchlichen Lebens zu verwandeln.

§. 2.

Die Apoſtel des Herrn.

Die Apoſtel des Herrn ſind ſeine Sendboten oder Reichsboten an die Welt im engſten Sinne, weil ſie ſeine Repräſentanten ſind; nicht nur im ſymboliſchen, ſondern auch im realen Sinn: die gemeinſamen und ſelbſtſtändigen Träger oder Organe der Fülle ſeines Lebens.

Dieſe Qualität haben ſie 1) in Folge ſeiner unmittelbaren Berufung, wie ſie auf ihrem Glauben, auf ſeiner Auswahl, wie ſie auf ihrer Erwähltheit und Individualität, auf ſeiner Beſtimmung und Benennung, auf ihrer Eigenthümlichkeit und auf ſeiner beſondern Sendung beruht.

2) In Folge der organiſchen Einheit in ihrer Mannigfaltigkeit, und der Mannigfaltigkeit in ihrer Einheit, welche ſie geeignet macht, die Fülle des Lebens Jeſu in der erſten Verzweigung ihrer Grundzüge für die Welt zu vermitteln.

3) In Folge ihrer Jüngerſchaft und ihrer Wallfahrt mit ihm, durch welche ſie zur Anſchauung der ganzen Entfaltung ſeines Lebens gekommen, zu Mitgenoſſen ſeines Todes und ſeiner Auferſtehung im Geiſt, und damit zu ſeinen Zeugen, insbeſondere aber zu Zeugen ſeiner Auferſtehung gemacht ſind.

4) In Folge der Ausgießung des heiligen Geiſtes über ſie, und der vollendeten Offenbarung des verherrlichten Chriſtus in ihrem inneren Leben, wie der Erhebung ihres inneren Lebens in die Gemeinſchaft des Lebens Chriſti.

Die Apoſtel des Herrn erſcheinen nach ihrer Herkunft in folgenden Gruppen:

1) Die Zebedäiden: Jakobus der Aeltere und Johannes. 2) Die Jonaiden: Andreas und Petrus (Bethſaidaner). 3) Die Alphäiden: Jakobus der Jüngere, Judas Lebbäus oder Thaddäus, Simon Zelotes. 4) Die Bethſaidaner: Philippus und ſein Freund Nathanael Bartholomäus. 5) Thomas der Zwilling; Matthäus Levi der Zöllner; Judas der Mann von Karioth.

Die Zebedäiden waren Söhne des Zebedäus und der Salome, und da dieſe nach richtiger Erklärung der Stelle Joh. XIX, 25 eine Schweſter der Mutter Jeſu war, ſo waren ſie Vettern des Herrn. Sie betrieben früher mit ihrem Vater das Fiſchergewerbe im Galiläiſchen See; ebenſo wie Petrus und Andreas; vielleicht auch Philippus (von Bethſaida, Fiſchhauſen). Die Alphäiden waren nach dem Berufe des Pflegevaters aus einer Zimmer-

mannsfamilie; Petrus und Andreas wie Johannes und Jakobus Fischer vom galiläischen See. Die Männer: Andreas und Johannes (vielleicht auch Petrus) finden wir vor ihrem Eintritt in die Gemeinschaft Christi unter den Johannesjüngern im engeren Sinne. Nach der Folge der Berufung waren Johannes und Andreas die ersten Jünger Jesu (Joh. I, 39, 40); der dritte Petrus; der vierte Philippus, sämmtlich berufen bei Johannes in der Wüste; der fünfte Bartholomäus oder Nathanael; der sechste Jakobus der Aeltere, mitberufen am galiläischen See (Matth. IV), der siebente, achte und neunte, berufen vor dem Abzug Christi nach Gadara (Matth. VIII, Luk. IX), wahrscheinlich: Judas von Karjoth, Thomas und Matthäus; der zehnte, elfte und zwölfte die Pflegebrüder Jesu: Jakobus der Jüngere, Juda und Simon; mit berufen bei der bestimmten Aussonderung der Jünger vor dem Zug durch die galiläischen Städte (Matth. X). Wir müssen nämlich die allgemeine Christenberufung, die Berufung der Jünger im weitern, und die Berufung zum Apostelamt im engsten Sinne unterscheiden, obwohl die zweite mit der erstern vielfach zusammengefaßt wird. Innerhalb der Berufung zum Apostelamt selbst findet dann noch eine Berufung zu besonderen Stellungen Statt. Daher können wir z. B. eine dreifache bis vierfache Berufung des Petrus unterscheiden, welche später noch durch eine Restitution ergänzt wird (Joh. XXI).

Nach der Stellung, welche die Jünger zum Herrn einnahmen, haben wir folgende Gradationen zu unterscheiden: 1) der Freund, der an Jesu Brust lag; ihm gegenüber Petrus als der Erste der Apostel für die Welt; 2) die drei vertrauten Jünger Jesu: Petrus, Johannes, Jakobus der Aeltere; wozu als der vierte einmal auch Andreas kommt (Markus XIII, 3); 3) endlich die ganze Gruppe der Apostel. An diese schließt die Genossenschaft der 70 Jünger sich an. Im Apostel-Katalog des Matthäus (10) finden wir die Jünger folgendermaßen zusammengeordnet:

1. Simon Petrus und sein Bruder Andreas. 2. Jakobus und sein Bruder Johannes. 3. Philippus und sein Freund Bartholomäus (Nathanael). 4. *) Thomas und Matthäus; der Zweifler und der Zöllner. 5. Jakobus Alphäi und sein Bruder Lebbäus. 6. Simon der Kananiter, der Eifrer, und Judas Ischarioth; also der offenste und der verschlossenste Charakter.

Diese Anordnung hatte zunächst nur Geltung für die erste Aussendung der Apostel durch die galiläischen Städte.

Markus (III, 16) ordnete nach der späteren Gestaltung der Verhältnisse in drei Gruppen. Bei ihm treten zuerst die drei Vertrauten auf:

*) Lukas: Thomas und Matthäus Jakobus, Alphäi Sohn und Simon, genannt Zelotes; Judas Jakobi und Judas Ischarioth.

Simon Petrus, Jakobus der Aeltere, Johannes. Die beiden Philhellenen: Andreas und Philippus eröffnen die zweite Gruppe, worin weiterhin Bartholomäus und Matthäus, Thomas und Jakobus, Alphäi Sohn, Thaddäus und Simon der Eiferer folgen, zuletzt Judas Iſcharioth mit dem Zuſatz, welcher ihn von Allen unterſcheidet als den Verräther. Bei Lukas dagegen finden wir für die Zeit nach der Auferſtehung Chriſti die Jünger ſo geordnet: Petrus und Jakobus (der Aeltere), die hervorragenden, leitenden, biſchöflichen Geiſter. 2) Johannes und Andreas. 3) Philippus und Thomas. 4) Bartholomäus und Matthäus. 5) Jakobus Alphäi, Simon Zelotes und Judas Jakobi (die drei Brüder des Herrn).

In den verſchiedenen Gruppirungen der zwölf Apoſtel kommt nur der unendliche Reichthum ihrer wechſelſeitigen Beziehungen zur Anſchauung.

Ganz wahrſcheinlich hatten die Apoſtel durchgehends Beinamen, welche ihre Eigenthümlichkeit bezeichneten; vielleicht nur Judas, der Verräther, ausgenommen. Simon, der Sohn des Jonas, wird Petrus vom Herrn genannt, der Sohn der Taube (Jonas heißt Taube): ein Fels für die Taube. Johannes erhielt für ſich allein den Beinamen des Freundes Jeſu, des Mannes, der an ſeiner Bruſt lag (ἐπιστήθιος bei den Kirchenvätern); Jakobus der Aeltere hieß wohl vorzugsweiſe der Donnersſohn; mit ihm zuſammen ſein Bruder Johannes. Jakobus der Jüngere oder Alphäi wurde ſpäter ausgezeichnet mit dem Beinamen: der Bruder des Herrn; oder auch der Gerechte. Judas wurde als Lebbäus und Thaddäus bezeichnet, als der Mann von Herz, der Mann friſch von der Bruſt; Simon wurde der Eiferer genannt. Thomas hieß Zwilling (Didymus); wohl auch mit Hindeutung auf die Doppelſeitigkeit ſeines Weſens; Nathanael hieß Bartholomai, Sohn des Tholmai (der Sohn der Fruchtfurche); Levi hieß Matthäus, vielleicht der Ausgewachſene, Mündige *) (im Gegenſatz gegen den altteſtamentlichen Levi **). Philippus und Andreas ſind griechiſche Namen, denen wahrſcheinlich urſprünglichere, hebräiſche zu Grunde

*) Levi von לָוָה iſt der Anhängliche und Abhängige.

**) Da Matthias die Gottesgabe heißt, ſo iſt es wohl nicht wahrſcheinlich, daß Matthäus wieder daſſelbe heißen ſoll. Nach Meiers Wurzelwörterbuch (Mannheim 1845, S. 501) ſcheint es in Zuſammenhang zu ſtehen mit מָת, der reife Mann, der Verheirathete etwa auch der Streiter (“תָּמַת v. d. W. מת, von dem im Hebräiſchen nicht mehr vorkommenden Stamme ausdehnen Jeſ. XL, 22. Zu dieſem Stamme gehört auch מָת Plur. מְתִם eigentlich die Ausgereckten, vgl. Recken. Daher die ausgewachſenen Männer. Vgl. Kopt. Mati, Matoi, Soldat.“ Die Frage wäre freilich, ob dann der Ausdruck, wenn er den Mann, den Helden oder Mündigen Gottes bezeichnen ſollte, nicht Methuja heißen müßte.

lagen. Wir finden dieſe beiden Männer in früher Befreundung mit den Griechen. Für den Verräther Judas findet ſich keine Spur von Doppelnamen, weil er ein eigentlicher Anonymus war in der düſtern Verſchloſſenheit ſeines Weſens. Er war der Mann von Karjoth. Vielleicht hatte eben der Eintritt des Judas, der nur als Mann von Karjoth bezeichnet werden konnte, in den Jüngerkreis, zur Folge, daß die neue Namengebung für die Jünger nicht ganz durchgeführt wurde.

Nichts deſto weniger ſehen wir die Eigenthümlichkeiten der Angeſehenſten beſtimmt hervortreten, und aus den Gegenſätzen, welche dieſe bilden, aus der Art und Weiſe, wie ſie einander ergänzen und ſich zuſammenſchließen, können wir folgern, daß der Apoſtelkreis im Ganzen (mit Ausnahme des Judas Iſcharioth, welcher durch Matthias ergänzt wurde) eine organiſche Totalität bildete, in welcher ſich das Leben Jeſu für die Welt verzweigte. *)

Petrus der Felſenmann, der Erſte im Apoſtelkreiſe für die Stellung der Kirche nach Außen, in ihrer Richtung zur Welt, und Jakobus der Aeltere, der Donnersſohn, treten hervor als die hervorragendſten Leiter der Gemeine in der erſten Zeit ihres Urſprungs. Petrus leitet ſie mehr im Ganzen, nach ihrer Ausbreitung in der Welt, Jakobus leitet ſie in ihrer beſtimmten Geſtalt, nach ihrer Concentration in der Muttergemeine zu Jeruſalem. Von dem älteren Jakobus, welcher ganz wahrſcheinlich auch als des Johannes Bruder der Aeltere war, wiſſen wir nicht viel; dieſes Wenige aber iſt charakteriſtiſch. Raſch brach er ſeine bisherigen Verhältniſſe ab, als Jeſus ihn berief zur Jüngerſchaft (Matth. IV, 21). Sehr bald ſchon bildet er mit Petrus und Johannes die Dreizahl der vertrauteſten Jünger (Luk. VIII, 51; Matth. XVII, 1). Er war es wohl zunächſt, der in Gemeinſchaft mit ſeinem Bruder Johannes wollte Feuer vom Himmel fallen laſſen auf jene ſamaritaniſche Stadt, die den Herrn nicht aufnahm (Luk. IX, 54) und der ohne Zweifel deswegen auch beſonders die Veranlaſſung wurde, daß beide Brüder den Namen der Donnersſöhne erhielten (Mark. III, 17): freilich nicht zur Beſchämung, ſondern zur Bezeichnung ihres hochfliegenden feurigen Weſens. Dieſer hochſtrebende Zug kommt dann auch zur Kundgebung in der Bitte, welche ſeine Mutter Salome für ihn und Johannes einlegte, daß der Herr ihnen die erſten Ehrenſtellen in ſeinem Reiche bewilligen möge. Ihm beſonders galt denn auch die Weiſſagung Chriſti, daß er ſeinen Kelch mit ihm trinken werde, denn er wurde der erſte Martyrer unter den Apoſteln. Und ohne Zweifel ließ Herodes Agrippa deswegen ihn zuerſt tödten (44 nach Chriſto), weil er an der Spitze der Gemeine ſtand, und darum am Meiſten von den Feinden beachtet wurde.

*) Vgl. Leben Jeſu, II. Bd., 2. Thl., S. 689.

Petrus nimmt eine ähnliche Stellung für die judenchriſtliche Kirche ein, wie Jakobus für die Metropole derſelben. Simon hieß er urſprünglich, ſein Vater Jonas, ſein Bruder war Andreas; Bethſaida war ſeine Heimathſtadt, in Kapernaum hatte er ſich niedergelaſſen, vielleicht in Folge ſeiner Verheirathung, und trieb hier das Fiſchergewerbe. Gleichwohl beſuchte er den Täufer in der Wüſte. Sein Bruder Andreas, welcher jedenfalls ein Jünger des Johannes war, was von Petrus zweifelhaft erſcheinen könnte, führte ihn dem Herrn zu. Auf die erſte Berufung zur Jüngerſchaft erfolgte die beſtimmtere zum Apoſtelamt in Folge des wunderbaren Fiſchzugs, den ihm Chriſtus zu Kapernaum bereitete (Lukas V). Die Stellung unter den drei Vertrauten ward ihm früh zu Theil; die erſte Stelle aber unter den Jüngern Jeſu in ihrer Richtung nach der Welt hin ward ihm zugeſprochen, als er, der Erſte unter den Jüngern Jeſu, der Meſſianität Chriſti, welche alle von vornherein anerkannten, die beſtimmte ſpätere meſſianiſche Deutung gab, indem er Jeſum als den Sohn Gottes bekannte. Den Beinamen Kephas, der Fels, gab ihm der Herr, um ihn in ſeiner Identität mit ſeinem Bekenntniß als den erſten Gründer ſeiner Gemeine in ihrer irdiſchen Geſtaltung anzukündigen. Seine begeiſterte Hingebung an den Herrn aber war urſprünglich von fleiſchlichem Enthuſiasmus und von beſtimmter Erwartung der irdiſchen Herrlichkeit Chriſti nicht frei. Daher mahnte er Chriſtus von dem Leidensweg ab; daher wollte er den Berg der Verklärung zum Ausgangspunkt der Herrlichkeit Chriſti machen; daher ſorgte er für die Anſchaffung zweier Schwerter, als die Gefahr, von welcher Jeſus bedroht war, beſtimmter hervortrat; daher vermaß er ſich, bei Chriſto feſtſtehen zu wollen, wenn ihn auch alle verließen, ſchlug er mit dem Schwert darein, als die Feinde den Herrn gefangen nehmen wollten, und wollte er die Ausſicht auf einen beſſern Ausgang noch nicht aufgeben, da Chriſtus bereits gefangen war, indem er ihm in den hohenprieſterlichen Pallaſt folgte. Eben daraus erklären ſich aber auch die ſtarken Schwankungen in ſeinem Leben: ſeine Verleugnung des Herrn, die ſich ſpäter noch einmal in ſeiner augenblicklichen Verleugnung der evangeliſchen Freiheit abſchattete (Galat. II).

Allein die Lauterkeit ſeiner Geſinnung bewährte er früher ſchon durch großartige Demuth (Luk. V); ſpäter durch ſeine tiefe Buße nach ſeinem Fall; und ſein tiefer gegründeter Glaube, wie ſeine Liebe zum Herrn, trat ſchon darin hervor, daß er es wagte, am Oſtermorgen in ſein Grab herabzuſteigen. Darum wurde er auch durch eine beſondere Erſcheinung Chriſti am Oſtertage ausgezeichnet (Luk. XXIV, 34) und ſpäter durch einen feierlichen Akt in ſeinen früheren Beruf wieder eingeſetzt (Joh. XXI). Schon früher war er mit Johannes auch noch aus der Dreizahl beſonders hervorgehoben worden, indem er mit demſelben das Paſchamahl für den

Herrn und die Jünger zu bestellen hatte. Nach der Himmelfahrt Christi sehen wir ihn als leitenden Vormann an die Spitze der Jüngerschaft treten (Apostelgesch. I) und seine Predigt ist es, welche die apostolische Gemeine ins Leben ruft (Apostelgesch. II). Ihm zur Seite steht Johannes bei seinen öffentlichen Reden und Thaten, und repräsentirt so die Leitung der Gemeine nach Innen (Apostelgesch. III; K. IV; K. VIII, 14). So wie Petrus die Ergänzung des Apostelkollegiums durch die Wahl des Matthias veranlaßt, die erste Gemeine gegründet, die Wunderkraft Christi in der apostolischen Gemeine bethätigt (Apostelgesch. III), die Freiheit des christlichen Bekenntnisses und die Unterscheidung zwischen staatlicher und kirchlicher Pflicht festgestellt (Apostelgesch. IV, 19): so vollzog er auch den ersten Akt der Kirchenzucht (Apostelgesch. V; VIII, 18 ff.). Nachdem er aber so die erste Gemeine und die mit ihr zusammenhängenden Stiftungen, namentlich in Samaria, befestigt hatte, zog er auf neue Missionswirksamkeit aus durch Judäa. Krankenheilungen und selbst eine Todtenerweckung bezeichneten seinen Weg, und in Cäsarea machte er durch die Taufe des Cornelius die Einführung des Christenthums in die Heidenwelt thatsächlich frei von der Bedingung der vorangehenden Annahme des Judenthums. Diese Befreiung beschützte er auch in dogmatischer Bestimmtheit gegen die judaistischen Gläubigen in Jerusalem (Apostelgesch. XI); namentlich auf dem Apostel-Concil (Apostelgesch. XV); obschon er später einmal wieder in unbewußter Abweichung seinem Grundsatz in Antiochien untreu werden konnte (Galat. II). Nach dem Tode Jakobus des Aeltern wollte Herodes auch ihn dem Christenhaß des Volks opfern; allein er wurde aus dem Gefängniß wunderbar befreit (Act. 12); wirkte eine Zeitlang außerhalb Jerusalem (12, 14); kehrte wieder hierher zurück (Apostelgesch. XV); zog aber später über Syrien (Galat. II) nach Babylonien, um hier die Kirche Christi zu gründen (1. Petr. V, 13). Wir kommen auf sein Ende zurück.

Die Grundzüge des petrinischen Charakters sprechen sich in seiner Geschichte aus: eine Frömmigkeit, welche sich in der tiefsten Demuth äußert, in einer Demuth, worin er, der Erste der Apostel, sich selbst von dem historisch Letzten der Apostel, von Paulus, zurechtweisen läßt; ein Glaubensmuth, der ihn zu dem ersten Bekenner der Gottheit Christi, zum ersten Glaubensprediger und Stifter der Gemeine macht. In seiner feurigen, willenskräftigen Begeisterung hofft er am bestimmtesten auf die Darstellung des Reiches der Herrlichkeit Christi. Daher nimmt er zuerst in fleischlich getrübtem schwärmerischen Stolz den Kampf mit der ganzen alten Welt auf; und geht er später in denselben Kampf mit der Welt in geistlichem Sinne wieder ein, indem er in Jerusalem dem Geiste des Judenthums, in Babylon und Rom, in den Residenzen der alten und neuen heidnischen

Welt dem heidnischen Weltgeist die Spitze bietet. Daher will er in seiner Jüngerschaft das Reich der Herrlichkeit diesseits in einem vorüberschwebenden Lichtbilde auf dem Berge der Verklärung ergreifen; und daher ist auch später noch die Hoffnung auf das Reich der Herrlichkeit der Grundgedanke seines Glaubens und seiner theologischen Weltanschauung. Im Lichte des Königreichs Christi betrachtet er die diesseitige Kirche, die Christengemeine, das jenseitige Erbe in der neuen Welt, wie die Grundgedanken des Alten Testaments selbst. Diese Begeisterung Christi entfaltet sich in dem Gegensatz eines heroischen Muthes, der die höchsten Proben des lautern Wunderglaubens ablegt, und einer vorschauenden Intelligenz, welche die Grundgedanken und Gegensätze des Reiches Gottes klar und großartig erfaßt. In seiner Milde kann er selbst dem Unverstand der Frivolität ruhig gegenübertreten (Act. 2); während er in seiner lautern Strenge selbst die versteckteste Heuchelei entlarvt und straft (Act. 5). Die Zartheit und Innigkeit seines Charakters beurkundet sich in seinem feinen Ahnungsvermögen, das zur Prophetie erhoben wird (Act. 10); die Stärke desselben bewährt sich in der Kraft, womit er die Kirche der jüdischen Hierarchie und dem heidnischen Staat unerschütterlich gegenüberstellt.

Petrus hat nach seinem Grundzug den Charakter der ewigen Festigkeit aus dem Leben Christi in die Kirche hinübergeleitet. Die Schattenseiten dieses Grundzugs haben sich in der römischen Hierarchie abgebildet; die Lichtseiten in der reinen Gestalt der kirchlichen Bekenntnisse, der kirchlichen Stiftung, Ordnung, Zucht und Erscheinung.

Gleichwie Petrus der Erste der Apostel war nach der Beziehung derselben zur Welt, so Johannes der Erste nach der Beziehung derselben zu Christo. Petrus hatte vorzugsweise eine ideal-thatkräftige, Johannes eine thatkräftig-ideale Richtung. Petrus ist der Erste unter den erbaulichen, Johannes der Erste unter den beschaulichen Geistern der Kirche. Bei ihm ist der Grundzug der Begeisterung oder der Hingebung an Christum nicht ein unermeßlicher Thatendrang, sondern ein tiefes, staunendes Feiern der ewigen Thatsache und That der Vollendung Christi. War er mit Jakobus verwandt als der Donnerssohn in Beziehung auf den gemeinsamen idealen Hochsinn, den Sinn für das Erhabene, so muß man doch in der Gestaltung dieser Sinnesart einen scharfen Unterschied annehmen. Wäre Jakobus nicht in der Thatkraft dem Petrus verwandt gewesen, so wäre er schwerlich an die Spitze der Kirche von Jerusalem gekommen, und der Erste der Apostel-Marthyrer geworden. Jener Thatendrang, welcher mit dem Feuergericht über die Welt in Samaria schon den Anfang machen wollte, hat sich in der Heiligung des Geistes zum rasch vollendeten Heldenlauf verklärt. War Jakobus vielleicht als Donnerssohn dem Blitze ähnlich, sicher war

Johannes dem Adler zu vergleichen, wie ihn damit auch die alte Kirche verglichen hat. Die Anschauung und Darstellung des Ewigen in seinem innersten Wesen, in seinem ewigen Lichtglanz ist sein Grundtrieb. Daher wandte er sich zuerst mit Andreas von Johannes dem Täufer zu Christo, lag er an dem Herzen Jesu als sein Freund. Daher war er ohne Zweifel in demselben Maße der stille Rathgeber des Petrus, wie dieser sein Sprecher war. Daher ging er scheinbar wie ein seliger Geist durch die Martyrerleiden der Kirche hindurch, und starb in hohem Alter eines natürlichen Todes, hatte aber dafür ohne Zweifel die tiefsten Martyr- und Verkennungsleiden in der Gemeine selbst durchzumachen. Johannes, als der Repräsentant des Tiefsten und Innersten in dem Leben Jesu, stand in geheimnißvoller Gestalt im Apostelkreise, und war ohne Zweifel für die meisten Christen der apostolischen Zeit selbst ein Geheimniß. Erst in den Zeiten der Vollendung der Kirche wird Johannes, und in demselben Maße denn auch Christus in seiner vollen Herrlichkeit nach der Anschauung des Johannes offenbar werden.

Der Grundzug des Petrus war thätiger Muth; der des Johannes ruhende Gemüthlichkeit. Seine Frömmigkeit hat ebenso wie die des Petrus den Charakter der höchsten Lauterkeit. In seiner Demuth geht er mit hohem Zartsinn bis zu dem Vergessen und Verschweigen seiner selbst, seiner Mutter und seines Bruders Jakobus, indem er sich selbst nur als den Jünger einführt (K. I, 40) oder als den Jünger, der des Herrn Freund war (K. XIII, 23); seine Mutter Salome nur als die Schwester der Mutter Jesu (XIX, 25), und von Jakobus dem Aeltern nicht besonders redet. Ebenso geht sein Muth durch die Schrecken der Welt fast wie unberührt von ihnen hindurch. So steht er in dem Hause des Hohepriesters aufrecht neben dem fallenden Petrus. Seine Liebe hat den Charakter der zarten Innigkeit, seine Glaubenserkenntniß ist eine bis zur lyrischen Feier gesteigerte anschauende Betrachtung: die Begriffe Liebe, Leben und Licht: Haß, Tod und Finsterniß sind die Grundgedanken seiner idealen Auffassung des Christenthums und der Welt. Daher ist auch für ihn der Logos als die ursprüngliche Einheit dieser drei die Grundlage, die Herrlichkeit (die δόξα) oder die absolute Erscheinung (ἐπιφάνεια) das letzte Ziel der Offenbarung Gottes. Petrus sieht die Herrlichkeit Christi vorzugsweise in der thatkräftigen Entfaltung der Herrlichkeit seines Reichs; Johannes sieht alle Herrlichkeit des Reichs Christi zusammengefaßt in die einheitliche Herrlichkeit seiner persönlichen Erhöhung und einstigen Erscheinung. Allein seine Beschaulichkeit ist keine müssige, sondern Energie des Glaubens; daher ergänzt durch eine stille Thatkraft, welche sich vorzugsweise als läuternde in der Gemeine erweist, und daher in dem kräftigsten Abstoß des Argen sich äußert: so läutert er die christliche

Lehre, die Gemeine, die Kirche. Und wie er daher als der betrachtende Apoſtel dazu berufen war, die neuteſtamentlichen Schriften in allen Beſtandtheilen zu vermehren und zu ergänzen, ſo war er zugleich berufen, als der läuternde die apoſtoliſche Kirche am längſten zu leiten.

Andreas, welcher mit ſeinem Landsmann Philippus aus Bethſaida den altgriechiſchen Namen theilt, hat mit Johannes den Vorzug gemein, daß er zuerſt als Johannes-Jünger ſich von dieſem hinweiſen ließ zu Chriſto, und in ihm den Meſſias erkannte; ſo wie den beſonderen Ruhm, daß er ſeinen Bruder Simon Petrus für ſeinen Glauben gewann. Vielleicht iſt auch der Zug Johannes VI, 8, wo er den Knaben mit dem Speiſevorrath in der Wüſte vorführt, als ein Zug vorausblickender Fürſorge zu begreifen. Ebenſo führte er in Verbindung mit Philippus jene Griechen zu Jeſu, welche ihn bei der letzten Oſterfeier im Tempelraum zu ſehen wünſchten (Joh. XII, 22), nachdem dieſe ſich an den erſten Jünger griechiſchen Namens, Philippus, gewandt hatten. Als ein der Zukunft vorzugsweiſe zugewandter Geiſt möchte er auch in dem Umſtand erſcheinen, daß er neben Petrus, Jakobus und Johannes die vertraulichen Aufſchlüſſe Chriſti über die Zerſtörung Jeruſalems und das Ende der Welt in Empfang nimmt; während er in Bezug auf andere beſondere Offenbarungen Jeſu nicht zu dem Kreiſe der Vertrauteſten gehörte. Nach der früheſten Sage ſoll er in Scythien und Griechenland gewirkt haben; nach ſpäteren Sagen auch in Kleinaſien und Thrazien. Wohl konnte ihn ſeine frühe Befreundung mit den Griechen über Kleinaſien nach dem ſcythiſchen Norden hinaus, und dann wieder rückwärts durch Thracien nach Griechenland führen. Mit Johannes war Andreas jedenfalls durch die früheſte Erkenntniß Chriſti geeint; vielleicht auch durch das Gemeinſame des raſchen großen Blicks.

Der andere Griechenname im Apoſtel-Katalog, Philippus, findet ſich in der Apoſtelgeſchichte mit dem Thomas zuſammengefaßt. Nach einzelnen Zügen war Philippus, der wahrſcheinlich als Bethſaidaner durch ſeine Verbindung mit Petrus und Andreas zu Jeſu geführt wurde, ein Mann der Erfahrung, welcher auf unmittelbare Anſchauung und Evidenz hielt: ein raſcher, friſcher Charakter. In dieſer Sinnesart rief er dem Nathanael ſein: „wir haben gefunden!“ und ſein: „komm und ſiehe zu!“ In dieſem Sinne überſchlug er mit Einem Blick die Volksverſammlung, welche den Herrn umgab, das Brodbedürfniß derſelben und die Geldkoſten dieſes Brodbedarfs (Joh. VI, 7). In ganz verwandter Anſchauung ſprach er zu Chriſto: Herr zeige uns den Vater, ſo genüget uns! Unmöglich kann er, wie Clemens von Alexandria berichtet (Strom. III), der Jünger ſein, zu welchem Jeſus die Worte ſprach: Laß die Todten ihre Todten begraben! Denn das muß Einer geweſen ſein, den Jeſus damals erſt, als er dieſe Worte

ſprach, am galiläiſchen See in die Jüngerſchaar aufnahm. Nach der Ueberlieferung predigte er das Evangelium in Phrygien, und ſtarb zu Hierapolis. Philippus iſt der Mann des unmittelbaren Anſchauungs- und Erfahrungsglaubens; darum als ein vorzugsweiſe prüfender und forſchender Geiſt mit Thomas verwandt; vielleicht auch deswegen mit ihm zuſammengeſtellt.

Thomas aber (oder der Δίδυμος, Zwilling) iſt ein Mann der Erfahrung, des Augenſcheins, deſſen Forſchen und Zweifeln mit einem andern Grundzug ſeines Weſens zuſammenhängt: mit dem Sinn für innige Liebe und Freundſchaft, zugleich mit melancholiſchem Ernſt und Unmuth in der Auffaſſung des Lebens. Die Aeußerungen, welche uns Johannes von ihm aufbewahrt hat, verrathen nicht den raſchen, vorlauten Mann, wie man behauptet hat, *) ſondern den tief ernſten, zum Trübſinn der Liebe geneigten Mann, deſſen Zweifel mehr aus Herzensnoth als aus kalter Verſtandesthätigkeit hervorgehen. In dieſer Gemüthsweiſe wollte er hingehen und mit dem geſtorbenen Lazarus ſterben, obwohl Chriſtus ſchon erklärt hatte, er wolle den Schlafenden aufwecken (Joh. XI, 16); in dieſer Gemüthsart antwortet er dem Herrn, nachdem dieſer geſagt: Ihr wiſſet, wo ich hingehe, und den Weg wiſſet Ihr auch: wir wiſſen nicht, wo Du hingehſt, und wie können wir den Weg wiſſen (Joh. XIV, 5); in dieſem Tone ohne Zweifel gab er auch jene Erklärung in Beziehung auf die Auferſtehungsbotſchaft, welche ihm den Vorwurf des Unglaubens aus dem Munde Jeſu zuzog (Joh. XX); nachdem es wohl dieſelbe trübe Stimmung geweſen war, welche ihn allein acht Tage vorher von dem Jüngerkreiſe entfernt hatte. Daher haben wir auch wohl die Vermuthung wagen dürfen: dieſer Thomas eben ſei jener Jünger geweſen, welcher dem Herrn, da er ihn zur Nachfolge berief, entgegnete: erlaube mir, daß ich zuvor hingehe und meinen Todten begrabe. **) Wir finden deswegen auch die Tradition, welche berichtet, er habe in Parthien und Indien das Evangelium gepredigt, und in Indien den Martyrertod erduldet, nicht nur durch die Erinnerungen der Thomaschriſten in Indien begünſtigt; ſondern auch durch den liebenden und zum Liebesleid geneigten Charakter des Thomas: er ging hin in dem Falle, um das verlorene Volk der zehn Stämme in Aſſyrien und Indien wieder aufzuſuchen. Auf das Nähere kommen wir ſpäter zurück. Hat er alſo mit Philippus den Sinn für die Evidenz, den Forſchertrieb gemein, ſo unterſcheidet er ſich darin von ihm, daß Philippus mit heiterer Freudigkeit die Zeichen der Wahrheit ergreift, während Thomas mit ſchwermüthiger Bedenklichkeit erſt durch eine überwältigende Kundgebung der Herrlichkeit Chriſti

*) S. Winer, bibliſches Realwörterbuch.
**) Leben Jeſu, Buch II, 653.

ganz beruhigt wird, ohne Zweifel, aber um dann um ſo feſter zu glauben. Offenbar repräſentirt auch dieſer Thomas einen hochbedeutſamen Grundzug der Kirche; ihre ſtrenge Wahrhaftigkeit, ihren Forſcherernſt, ihre Herzenskritik, ihren Todesernſt in der Liebe. Weiterhin finden wir Bartholomäus und Matthäus (Levi) mit einander in Beziehung geſetzt. Bartholomäus iſt mit dem Nathanael eine Perſon. Denn ſo wie Johannes den Philippus mit Nathanael in Verbindung ſetzt, ſo der Apoſtelkatalog bei Matthäus den Philippus mit Bartholomäus. Auch erſcheint Nathanael bei Johannes ſpäter wieder unter den Apoſteln (Joh. XXI, 2) und wir erfahren, daß er aus Kana in Galiläa zu Hauſe war. Man muß wohl annehmen, daß der Name Bartholmai (Sohn des Tholmai oder auch der Fruchtfurche, der fetten Flur) urſprünglich der Beiname zu Nathanael (der Gottesgabe), als die bezeichnendere Auszeichnung dieſes Apoſtels feſtgehalten worden iſt. Sollte in dieſem Namen etwa eine Beziehung auf den Sohn von Nazareth (Strauchheim) zur Erinnerung an die Frage: was kann aus Nazareth Gutes kommen, gelegen haben? Genug, Bartholomäus iſt als Nathanael nach der Belobung des Herrn ein Typus geworden für die Israeliten ohne Falſch. Chriſtus ſah ihn zuerſt im Geiſte unter dem Feigenbaume (Joh. I, 18), und da die Israeliten unter den Feigenbäumen ruhend dem Gebet und der Betrachtung lebten, ſo haben wir hierin vielleicht eine Bedeutung ſeines beſchaulichen Charakters erhalten. Auch war es die Kundgebung dieſes feinen geiſtigen Wunderblicks Chriſti, welcher dem Nathanael genügte, um ihn zum frohen Bekenner Chriſti zu machen. Die Form ſeines Bekenntniſſes charakteriſirt ihn als einen ſchnell entſchiedenen, feinen Geiſt. Dieſer iſt ein rechter Israelit ohne Falſch, ſagte Jeſus; und du biſt der König von Israel, erwiederte Nathanael, als ein rechter Israelit ſeinem Könige huldigend. Da Nathanael aus Kana in Galiläi daheim war und Chriſtus aus der Wüſte am Jordan ſich nach Kana zur Hochzeit begab, ſo dürfte man wohl annehmen, Nathanael habe zu jener Hochzeit in einer nähern Beziehung geſtanden. Ueber ſeinen apoſtoliſchen Ausgang ſpäter!

Der Apoſtel Matthäus, der ſeine Berufung vom Zollamt zu Kapernaum am See zur Jüngerſchaft Chriſti ſelber erzählt (Matth. IX, 9), muß jedenfalls Eine Perſon ſein mit dem Levi, dem Sohne eines Alphäus,*) deſſen Berufung vom Zollamt Markus erzählt (II, 14), denn nur von einer Berufung zur engern Jüngerſchaft oder zum Apoſtelamt iſt auch im letztern Falle die Rede, und zwei Zöllner wurden nicht zum Apoſtelamt berufen. Da der Alphäus nicht näher bezeichnet wird, ſo könnte man vermuthen, er ſei ein Sohn deſſelben Alphäus, welcher der Vater der Pflegebrüder

*) Eine Legende nennt den Vater des Matthäus Rucus, die Mutter Chirotia.

Jesu war, aber aus erster Ehe. Wir haben anderwärts die Gründe angegeben,*) weßhalb wir seine Berufung mit der jenes Jüngers identisch halten, welcher noch vor seinem Eintritt in die Nachfolge Jesu einen Abschied feiern wollte mit den Seinen (Luk. IX, 61).

Matthäus wurde vom Zollamt zum Apostelamt berufen, d. h. ein Exkommunizirter der alttestamentlichen Ordnung in ihrer pharisäischen Steigerung und Verunstaltung ward durch den Ruf Christi in einen Verkünder und Begründer des neutestamentlichen Wesens verwandelt. Er muß ein freier Israelit gewesen sein, sonst hätte er kein Zöllneramt angenommen, und doch muß er ein frommer geblieben sein, sonst hätten ihm die Vorbedingungen für die Berufung zum Apostel gefehlt. Die Bildung des Zöllners qualifizirte ihn zum Evangelienschriftsteller, der betrachtende Geist des israelitischen Frommen lehrte ihn das alte Testament im Lichte des erschienenen Messias als den Advent seiner Erscheinung auffassen. Ordnender Verstand und Tiefsinn der Betrachtung spiegeln sich in der Sachordnung und in dem Lebensreichthum seines Evangeliums ab, ein treuer Israelitensinn und freier Christenmuth haben ihn im Lichte des Geistes Gottes tüchtig gemacht, den tragischen Gegensatz zwischen dem wahren und falschen Israel und die Verklärung und Vollendung der Geschichte seines Volks in der Geschichte Christi zu schreiben.

Nicht ohne Grund faßte Lukas die Apostel Jakobus Alphäi, Simon Zelotes und Judas Jakobi zusammen. Sie sind nämlich miteinander Brüder als Söhne des Alphäus, welcher nach Hegesippus (s. die Einleitung) ein Bruder Josephs, des Pflegevaters Jesu war. Die Identität der Brüder des Herrn mit den Söhnen des Alphäus wird nach Hegesippus und Clemens von Alexandrien auch noch von Eusebius anerkannt (I, 12). Erst im vierten Jahrhundert entsteht mit Gregor von Nazianz, Cyrill von Jerusalem und Anderen die Unterscheidung.**) Es ist unrichtig, wenn Winer in seinem Real-Wörterbuch I, 526 behauptet, derselbe werde bei Eusebius II, 23, VII, 19 als Nichtapostel, dann I, 12, II, 1 als den siebenzig Jüngern zugehörig angeführt. In der ersten Stelle heißt es, Jakobus, der Bruder des Herrn, habe mit den Aposteln (*μετὰ τῶν ἀποστόλων*; nicht von oder nach den Aposteln) die Leitung der Kirche übernommen; ebenso wird an der zweiten bloß gesagt, daß Jakobus das Episkopat von dem Herrn und den Aposteln empfangen habe. Natürlich aber konnte Jakobus als Apostel das Episkopat sich nicht selber geben und in der Stellung des Episkopus war er allerdings von den Aposteln

*) Leben Jesu, Buch 2, S. 653.

**) S. Die Kirchengeschichte des Eusebius von Heinichen S. 76, Note 3.

unterſchieden. Allerdings heißt es dann an der erſten Stelle noch, viele wurden Jakobus genannt; indeſſen der Zuſatz: dieſer aber war von Mutterleibe an ein Geweihter, zeigt, daß der Name Jakobus hier emphatiſch genommen iſt, nicht aber im Unterſchied von wirklichen Apoſteln. In der Stelle II, 1 heißt es ausdrücklich: Es waren zwei Jakobus da, der eine, welcher vom Tempel heruntergeſtürzt wurde, der andre, welcher enthauptet worden iſt. Auch heißt es, Jakobus der Gerechte, Johannes und Petrus hätten den übrigen Apoſteln die Tradition der Erkenntniß übergeben, die übrigen Apoſtel den ſiebenzig Jüngern (von denen jener Jakobus Einer ſoll geweſen ſein). In der Stelle I, 12 wird offenbar Jakobus ſogar zu den Jüngern Jeſu im engern Sinne gezählt, im Gegenſatz zu den Apoſteln im weitern Sinne, zu denen Clemens den Paulus rechnet. Die Pflegebrüder des Herrn waren jedenfalls wohl zum Theil älter als Jeſus, daher konnten ſie mehrfach den Verſuch machen, ihn zu leiten und zu bevormunden (Matth. XII, 46); und wenn ſie auch früh zur Anerkennung ſeines außerordentlichen Berufs kommen mochten, ſo war ihnen doch die Hingebung des vollen Glaubens an ihn eben durch dieſe ihre urſprüngliche Stellung zu ihm erſchwert. Gleichwohl finden wir ſie in den Kreis der Apoſtel aufgenommen, und allmälig gelangte Jakobus zu einer ſehr hervorragenden Stellung in der Gemeine. In den Tagen der Auferſtehung ward ihm eine beſondere Erſcheinung Chriſti zu Theil (1. Kor. XV). Nach dem Tode Jakobus des Aeltern wird er von Petrus bald ſchon in einer Weiſe ausgezeichnet, welche uns vermuthen läßt, daß er ſofort an die Stelle des älteren Jakobus getreten (Act. XII, 17) und in dieſer Stellung finden wir ihn auch ganz entſchieden bei dem Apoſtelconzil (Act. XV). Hier bewährt er ſich als ein Mann, der mit entſchiedener evangeliſcher Freiheit eine eben ſo entſchiedene Weisheit verbindet. Er ſpricht die Heidenchriſten mit Petrus von dem jüdiſchen Geſetze frei, verſöhnt aber auch die befangenen Judenchriſten mit dieſer Freiheit, indem er die heidenchriſtlichen Gemeinen zu Wahrnehmung der monotheiſtiſchen Patriarchenſitte mit den Judenchriſten verpflichtet. Als Glaubensgrund wird damit das Geſetz auch für die Juden aufgehoben, die Patriarchen-Sitte wird aber nicht nur für die Juden, ſondern auch für die Heiden zur Grundlage chriſtlicher Sitte gemacht. Dieſe Entſchiedenheit bewährte denn Jakobus auch insbeſondere in der Anerkennung des Paulus (Galat. I, 2), doch trat auch ſeine Vorſicht ſtark hervor, wie ſie faſt in der Geſtalt einer ängſtlichen Sorglichkeit ſich kundgab in dem Rathe, welchen er ſpäter dem Paulus ertheilte, durch ein Naſireatgelübde ſeine Ehrfurcht für die jüdiſchen Gebräuche an den Tag zu legen. Für dieſe Vorſicht zeugt auch die Hochachtung, in welcher er ſelbſt bei den Juden ſtand (Joſephus nennt ihn δικαιότατος). Doch konnte

er damit dem Haß der Juden und dem Marthyrertode durch die Hand des jüdischen Hohenpriesters Ananus nicht entgehen. Und auch in diesem Todesleid wieder bewährte er seinen ruhig festen Heldenmuth. Auch seine Theologie, welche er uns in ihren Grundzügen in seinem ersten Briefe mittheilt, charakterisirt ihn als einen Apostel, dessen Glaubensleben in milder Geistesweisheit gereift ist, nicht etwa als einen Judenchristen, der erst im Uebergange vom Gesetz zum Evangelium steht, sondern als einen Bischof der Judenchristen, der seinen vollen evangelischen Glauben in schöner griechischer Sprache mit dem überlieferten Standpunkt seiner jüdischen Brüder eben so entschieden als mild vermittelt.

Von seinem Bruder Judas wissen wir nicht viel. Doch sind schon die beiden Beinamen, welche er führt, Lebbäus und Thaddäus, bezeichnend. Sie charakterisiren ihn als den Beherzten, den Mann von Muth. Er selber nannte sich in demüthiger Unterordnung nach seinem Bruder Jakobus (Jud. I). Wahrscheinlich war er das feurig treibende Element in seiner Familie in Verbindung mit seinem Bruder Simon. In den Evangelien nimmt er einmal das Wort bei Johannes (Kap. XIV, 22), um den Herrn zu fragen, warum er sich nur den Jüngern offenbaren wolle und nicht auch der Welt. Der energische Charakter dieses Apostels spiegelt sich auch ganz in seinem Briefe ab.

Sein Bruder Simon hatte geradezu von seinem begeisterten Eifer den Beinamen Kananita oder Zelotes (der Eiferer). Er gehörte also früher schon zu der Klasse der inspirirten oder enthusiastischen Strafprediger, welche öfter sporadisch in Israel auftreten. Dieser Simon *muß* derselbe sein mit dem Simeon, welcher nach Eusebius (III, 11) nach dem Marthyrertode des Jakobus diesem in seinem Amte folgte. Denn er war ein Sohn des Kleophas und ein Vetter des Herrn. Für die Kirchengeschichte hat er eine viel größere Bedeutung, als gewöhnlich erkannt wird. Er führte die Gemeine von Jerusalem im jüdischen Kriege nach Pella, und weidete sie hier, bis sie zurückkehren konnte, indem er selber den Ebionitismus in der Gemeine mächtig niederhielt, bis ihm die ebionitische Partei unter Trajan den Marthyrertod bereitete.

Judas Ischarioth, der Letzte des Apostelkatalogs in den Evangelien, ist in der Apostelgeschichte ausgefallen. Wahrscheinlich wurde der Mann von Karjoth, wie sein Zuname ihn nennt, wegen seiner begeisterten Reichspläne von den Jüngern dem Herrn zugeführt und hochgehalten. Wir haben anderwärts die Annahme zu begründen gesucht, daß er derselbe Jünger gewesen, welcher vor der Abfahrt nach Gadara zu dem Herrn sprach: Meister, ich will Dir folgen, wo Du hingehst! und dem Jesus das bekannte Wort entgegnete: Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter

dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege. Früh durchschaute ihn der Herr (Joh. VI, 71); bei der Salbung in Bethanien kam sein Geiz zu einer bedenklichen Kundgebung (Joh. XII, 4); bald ließ er sich mit den Feinden Jesu ein auf den Verrath. Bei der Feier des Abendmahls vollendete sich die satanische Stimmung. Die Arglist seines Herzens hat sich abgedrückt im Verrätherkuß, seine dämonische Energie in seiner verzweiflungsvollen Reue, wie in seinem Selbstmord.

Mit ihm fiel der Oekonom oder Schatzmeister der Kirche aus. An seine Stelle trat Matthias (Gottesgabe) durch's Loos (Act. 1). Von seiner spätern Wirksamkeit ist, wie wir weiterhin sehen werden, wenig bekannt.

Die zwölf Apostel bilden als das Presbyterium Christi die organische erste Verzweigung der Fülle seines Geistes für die Gemeine. Sie stellen den Uebergang zwischen Christus und der Kirche dar; daher auch die Grundzüge des Geistes Christi in der Kirche. Was die zwölf Stammhäupter des israelitischen Volkes im typischen Sinne waren, das sind diese im realen. Daher werden sie auch in der Offenbarung des Johannes als die zwölf Gründer des himmlischen Jerusalems dargestellt (Kap. XXI, 14). Diese Bedeutung aber haben sie nicht etwa bloß für die Judenkirche, sondern für das geistliche Israel, d. h. für die Kirche überhaupt, wie sie sich gebildet hat aus Juden und Heiden.

In dieser Kirche waltet bis zum Ende der petrinische Geist: das Bekenntniß, die Glaubenstreue (Symbolik), der Johanneische Geist: die Erkenntniß oder die ideale Glaubensanschauung (Mystik), der hohe Glaubens- und Zeugenmuth eines Jakobus Zebedäi (Martyrthum), der bahnmachende, bekehrende, die Welt herbeiholende und durcheilende Missionssinn eines Andreas, der die ersten Juden und die ersten Griechen zu Jesu führte (Mission), der freudige Erfahrungsglaube oder Zeichen- und Wunderglaube eines Philippus (Communionssinn, Pflege des Sakraments), die ruhige Lauterkeit, Innerlichkeit und Beschaulichkeit eines Nathanael (einsames geistiges Andachts- und Gebetsleben), der tiefsinnige Schrift- und Geschichtsglaube eines Matthäus (theologische Gelehrsamkeit), der sorgfältig prüfende Forscherssinn eines Thomas (Kritik), die vorsichtige, vermittelnde Weisheit und Verwaltungsgabe eines Jakobus Alphäi (Kirchenregiment und Union), das kräftige Zeugniß eines Judas gegen alles antichristliche Wesen in der Gemeine (kirchliche Disciplin); die ausdauernde Wächter- und Lenkertreue eines Simon (pastorales Walten) und die freudige Tüchtigkeit des kirchlichen Geistes, welcher in der Weise des Matthias jede Lücke, die in der Kirche durch den Abfall und Ausfall untreuer Haushalter entsteht, mit augenblicklicher Bereitwilligkeit zu ersetzen im Stande ist.

Dieſe apoſtoliſchen Grundzüge ſind in der Gemeine Chriſti allzeit vorhanden, ohne in äußerer beſtimmter Geſtalt zu erſcheinen. Vielmehr hat ſich der amtliche Apoſtel Jeſu Chriſti ebenſo verzweigt in den Glaubensboten oder Evangeliſten im engern Sinne, den Biſchof, den Presbyter, den Hirten und Lehrer, den Propheten und Hermeneuten und ähnliche Beamtungen, wie ſich das Leben Chriſti in den Apoſteln verzweigt hat. Und es iſt daher ſchon ein Irrthum, wenn man meint, man müſſe das apoſtoliſche Amt in dem einen oder dem andern der heutigen kirchlichen Aemter wiederſuchen; vollends aber iſt es ein verderblicher Wahn, wenn man die apoſtoliſchen Aemter äußerlich in der Kirche wiederherſtellen zu ſollen oder auch nur zu können meint.

Wie verhält ſich nun aber der Apoſtel Paulus zu dieſer organiſchen ſcheinbar geſchloſſenen Totalität? Man wird nicht ſagen dürfen, er habe ſtatt des voreilig gewählten Matthias an die Stelle des Judas Iſcharioth in die Zwölfzahl einrücken ſollen; dafür iſt ſeine Wirkſamkeit eine zu umfaſſende geworden. Man dürfte aber auch nicht behaupten, die Zwölfe ſeien nur Judenapoſtel geweſen, Paulus der Heidenapoſtel. Dieſer Gegenſatz iſt nur ein relativer, Petrus und die anderen Apoſtel haben auch den Heiden gepredigt, Paulus auch den Juden.

Die zwölf Apoſtel bezeichnen die erſte allgemeine Grundlage der Kirche. Aber ſie bezeichnen dieſe, wie ſie als ruhende Grundlage durch alle Zeiten der Kirche fortgeht. Paulus dagegen ſtellt die erſte Fortentwicklung der Kirche und mit dieſer die organiſche Fortentwicklung der Kirche in allen Zeiten überhaupt dar. Daher repräſentirt er zuerſt die Umkehrung der redlichen Widerſacher Chriſti in ſeine eifrigſten Freunde und Bekenner und mit ihr die Verwandlung der größten Hemmungen in die größten Förderungen der Kirche. Damit dann zweitens auch die ſchlechthin univerſelle Ausbreitung der Kirche nicht unter den Heiden allein, ſondern ihre Ausbreitung unter allen Völkern mit beſtimmter Ablöſung ihrer Erſcheinung von der jüdiſchen Geſchichte, wie ſie ſchon durch die Beſtellung der ſiebenzig Jünger als Repräſentanten der Heidenvölker von Chriſtus ſelbſt vorbereitet war. Zugleich iſt damit der dritte Grundzug der pauliniſchen Sendung angedeutet: er verwaltet die reformatoriſche Concentration und Vertiefung des kirchlichen Grundprincips im Gegenſatz gegen die inneren Hemmungen der Satzung in der Kirche ſelbſt. Die Fortentwicklung als fortgehender abſoluter Durchbruch, als allſeitige Ausbreitung, als ſtete Vertiefung des chriſtlichen Princips kommt in ihm zur Erſcheinung. Darum finden ſich denn auch die verſchedenſten Gaben der anderen Apoſtel in ihm vermittelt und geeint, doch nur in dem Maaße, wie es die Fortbildung der Kirche, nicht wie es ihr

Gesammtleben überhaupt verlangt. Wenn wir in dem Paulus die johanneische Erkenntniß mit der petrinischen Bekenntnißkraft geeint finden, so müssen wir doch bemerken, daß hier jene Erkenntniß nicht in der gleichen Klarheit der Anschauung der festlichen Idealität wie bei Johannes, jene Bekenntnißtreue nicht in derselben raschen und unverhaltenen Feuerglut und Schöpferkraft wie bei Petrus hervortritt, und Aehnliches möchte von anderen Gegensätzen gelten. Denn die vollendete Einheit jener Fülle, wie sie in Christus erschienen war, brauchte in dem Paulus nicht wieder zu erscheinen. Ihm ward diese Einheit zu Theil nach dem Maaße, wie sie die Fortbewegung der Kirche verlangte.

Paulus, ursprünglich Saul geheißen und auch wie jener alte König Saul aus dem Stamme Benjamin (Phil. III. 5), als Jude und römischer Bürger geboren zu Tarsus in Cilicien, der pharisäischen Partei zugethan und doch mit der Weltbildung seiner Zeit vertraut; in Jerusalem als Schüler des Pharisäers Gamaliel für den Rabbiberuf vorbereitet, zugleich aber nach der Sitte der Zeit in einem Handwerk geübt als Zeltmacher (σκηνοποιός), war nach der Steinigung des Stephanus, an welcher er sich als beifälliger Zuschauer und Hüter der Oberkleider jener Mörder betheiligt, auf dem Wege, als jüdischer Großinquisitor die christliche Gemeine überall zu zerstören, als er durch die himmlische Erscheinung des Auferstandenen aus dem glühendsten Verfolger Christi in den eifrigsten Zeugen desselben verwandelt wurde. Ihm unbewußt war seine Bekehrung wahrscheinlich durch den Tod des Stephanus vorbereitet; durch die lichtstrahlende Erscheinung Christi, die ihn für ein Paar Tage blind machte, ward sie entschieden, sie ward besiegelt durch die Taufe des Ananias und seine Genesung und durch sein öffentliches Auftreten als Christ in Damaskus, wie seine Flucht aus dieser Stadt; zur Reife kam sie bei seinem stillen Aufenthalte in Arabien, welcher längere Zeit dauerte. Zur Anerkennung der Gemeine in Jerusalem gelangte Paulus durch die Vermittlung des Barnabas, welcher ihn einführte. Der große Missionstrieb, welcher mit seiner Bekehrung, die schon seinen Missionsberuf einschloß, erwacht war, hatte sich sofort zu Damaskus, später in Jerusalem in begeisterten Zeugnissen kundgegeben, während des stillen Aufenthalts des Neubekehrten in seiner Heimathstadt Tarsus reifte derselbe zur apostolischen Klarheit und Barnabas führte ihn jetzt in die zweite Muttergemeine der Kirche in Antiochien ein.

Zuerst bethätigte er nun sein Zusammenhalten mit der Gemeine zu Jerusalem, indem er der Gemeine mit Barnabas eine Collekte überbrachte (Act. 11, 30).

Darauf erfolgte seine erste Missionsreise nach Syrien, Cypern, Klein-

aſien mit Barnabas und Markus (Act. 13, 4, Kap. XIV). Auf der Inſel Cypern nahm er den Namen Paulus an. Man hat dieſe Annahme auf verſchiedene Weiſe erklärt (S. Winer's Realwörterbuch). Nach den Einen ſoll er dieſen Namen ſchon von Haus aus als römiſcher Bürger getragen, nach Anderen ſoll er ſeinen jüdiſchen Namen in den Namen Paulus mit Bezug auf die Bedeutung deſſelben (der Kleine, Geringe, vgl. 1. Kor. XV, 9) verwandelt haben. Nach Hieronymus nahm er dieſen Namen an zu Ehren des Statthalters Sergius Paulus, den er auf Cypern bekehrte (Act. 13, 7). Man hat aber nicht beachtet, daß der Name Paulus an der betreffenden Stelle im Gegenſatz gegen den Beinamen Elymas, welchen der Zauberer Bar Jehu führte, zuerſt hervorgehoben wird. Er beſiegte den falſchen Propheten, der mit dem ſtolzen Namen Elymas der Magier, der Zaubermächtige, auftrat, indem er ihm in der Kraft der Demuth als Paulus der Kleine entgegentrat. Dieſe erſte Miſſionsreiſe gründete das Chriſtenthum in dem ſüdlichen Kleinaſien. Mit der zweiten wurde es nach Europa getragen. Die dritte vollendete das Werk des Apoſtels im weſtlichen Aſien und im öſtlichen Europa. Nach jeder Miſſionsreiſe knüpfte er die neugeſtifteten Kirchen wieder an die Muttergemeine in Jeruſalem an. Seine vierte Reiſe machte er als Gefangener und als Weltapoſtel zugleich nach Rom. Die fünfte und letzte, welche ihn bis in den Martyrtod führte, iſt im Allgemeinen eben ſo gewiß, wie ſie im Einzelnen in geſchichtliches Dunkel gehüllt bleibt.

Wir ſehen in Paulus große Gegenſätze des geiſtigen Lebens geeinigt, eine tiefe Erkenntniß, eine heroiſche Thatkraft; einen beſchaulichen Zug bis zum viſionairen geſteigert und ein großes Talent der Verwaltung; große Offenheit und Wahrheit und eine bis zur feinſten Berechnung überlegſame Klugheit; einen Univerſalismus der Wirkſamkeit, welcher Welttheile umfaßt, und einen Sinn für die individuelle Einwirkung, welche ihn mit einer Menge von Schülern und Gehülfen umgibt und auch des einzelnen entlaufenen Sklaven, des Oneſius ſich annimmt (Philemon); eine reformatoriſche Freiheit endlich, verbunden mit einer tragiſch-ernſten großartigen Anhänglichkeit an ſein Volk.

In dieſen Grundzügen wurde er zum eigentlichſten Repräſentanten aller reformatoriſchen Fortentwicklung der Kirche, der als ſolcher auch auf eine außerordentliche Berufung zurückging, welche ſich von der mehr legitimen Berufung der übrigen Apoſtel beſtimmt unterſchied.

§. 3.

Die ewige Stiftung der Kirche.

In der zeitlichen Stiftung der Kirche, welche am erſten chriſtlichen Pfingſtfeſte ſtattfand, kam ihre ewige Stiftung zu ihrer erſten principiellen

Erscheinung. Es ward in jener Thatsache offenbar, daß sie ewig vorbereitet war in dem Rathschluß der Gnade Gottes, daß sie ihren ewigen Grundbestand hatte in der gottmenschlichen Person Christi, daß ihre ewige Grundlegung vollendet war in dem Werke Christi und daß sie einen steten Fortgang haben werde bis zu ihrer Vollendung in seinem ewigen Geiste. Wir müssen also zwischen der zeitlichen und ewigen Stiftung der Kirche Christi unterscheiden. Die letztere ist die Basis der erstern. Sie hat drei ideale Momente: das erste ist der Rathschluß der Erwählung, das zweite ist die Menschheit nach ihrer idealen Bestimmung, das dritte ist die Vorbereitung der Kirche durch die alttestamentliche Theokratie. Das dritte ideale Moment bildet den Uebergang zu ihrer realen Erscheinung. Die erste reale Gestalt der ewigen Kirche ist der historische Gottmensch Christus und sein Erlösungswerk, die zweite reale Gestalt derselben ist das Collegium der Apostel als erste organische Gliederung des Lebens Christi für die Welt, die dritte Gestalt derselben ist die Manifestation des heiligen Geistes als des apostolischen Geistes, wie er die Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch stiftet, behütet, fortbildet und vollendet. Man kann es nicht verkennen, daß sich die Gnostiker um die Würdigung der idealen Seite, der ewigen Währung und Stiftung der Kirche verdient gemacht haben, namentlich Valentinus, indem er die Ekklesia in die Familie der Aeonen aufnahm.

Freilich wurde diese Idee eben auch wieder durch die Aeonenlehre beschränkt und verdunkelt.

§. 4.

Die apostolische Kirche im weitern und engern Sinne.

Die Kirche Christi greift nach ihrem allgemeinsten Wesen weit über ihre irdische gesellschaftliche Erscheinung hinaus. In ihrer Einheit mit dem Reiche Gottes umfaßt sie erstlich die vorchristliche Vorbereitung der Kirche im engern Sinne und zwar in dem Gegensatz der jüdischen Theokratie und der heidnischen Weltkultur nach ihrer höhern Beziehung, zweitens die Erscheinung des Christenthums und zwar in dem Gegensatz des christlichen Staats und der äußern christlichen Kirche, drittens die Vollendung der Kirche oder die unsichtbare reale Kirche, die Gemeine der Auserwählten, und die erscheinende reale Kirche oder die allmälige Offenbarung der wirklichen Gottesgemeine bis zu ihrer Vollendung am Tage der Erscheinung Christi.

Die zeitlich erscheinende Kirche ist die apostolische. Doch ist auch diese wieder apostolisch im weitern und im engern Sinne. Sie bleibt nämlich nach ihrem Wesen allezeit apostolisch, so sehr sich auch im Einzelnen die Erscheinung dieser Apostolizität verdunkeln mag. Sie war aber eine apo-

ſtoliſche Kirche im engern Sinne ſo lange, als ihr apoſtoliſcher Charakter vollſtändig zur Erſcheinung kam, ſo lange ſie als Urkirche in der vorläufigen keimartigen Erſcheinung ihrer Urkraft die einſtige Offenbarung ihrer apoſtoliſchen Herrlichkeit im Vorbilde ſichtbar darſtellte, bis zu Ende des erſten Jahrhunderts.

Man hat ehedem die Bedeutung der apoſtoliſchen Kirche überſchätzt, wenn man dieſelbe als eine Kirche der vollkommenen, der geheiligten Chriſten oder auch nur als eine Kirche der vollkommenen Zuſtände, als entwickelte Idealkirche betrachtete. Nicht minder aber wird ſie gegenwärtig in der Regel unterſchätzt, indem man mißkennt, daß ſie in keimartiger Hülle allerdings die Kirche der Vollendung als das geſchichtliche Princip derſelben, als Urkirche vorbilden mußte, und vielfach ſetzt man ein ganz vollendetes Zerrbild an die Stelle dieſes Urbildes.

Sie iſt die apoſtoliſche Kirche als das unmittelbare Reſultat der Geſammtwirkung aller Apoſtel Chriſti, als die erſte urſprüngliche Erſcheinung des Sieges Chriſti: ſeines erleuchtenden, erlöſenden und verſöhnenden Lebens in der Welt, als die erſte Erſcheinung der auserwählten Welt in Chriſto mit den Grundzügen des apoſtoliſchen Lebens.

In der apoſtoliſchen Kirche kommt Chriſtus vermittelſt der harmoniſchen Einheit der Gegenſätze ſeines Lebens zur einheitlichen Erſcheinung.

In ihr ſind die verſchiedenen Gaben der Apoſtel Eins in dem einen Leben Chriſti; verſchiedene Typen: der reiche Ausdruck des Einen Geiſtes; d. h. in ihr ſtellt die reichſte Mannigfaltigkeit und Freiheit in der Einheit ſich dar. In ihr ſind die grundlegenden Apoſtel Eins mit dem fortbildenden Apoſtel: die Stiftung iſt Eins mit der Entwicklung, die Grundgeſtalt mit der Reformation. In ihr ſind die Apoſtel Eins mit den Gemeinen in ihrer Erſcheinung: daher die Apoſtel als Biſchöfe, Presbyter und Gemeindeglieder, daher die Gemeinen in apoſtoliſcher Geiſtesfülle und Autorität auftreten können. Ordnung und Freiheit, Amt und Leben ſind identiſch. In ihr ſind die Gemeinen Eins ſelbſt nach ihrer Erſcheinung, die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der Welterſcheinung der Kirche iſt zuſammengehalten durch das Band des einheitlichen Gemeindelebens, ja des einheitlichen Familienlebens der Kirche. In der Armenpflege zeigt es die Apoſtelkirche, daß ſie nicht nur Eine Gemeine iſt im heutigen Sinne, ſondern nur Eine Familie. In ihr ſind die Offenbarungen Eins, das alte Teſtament iſt erkannt als der Typus des neuen, das neue Teſtament bewährt als die Erfüllung des alten. Die Zeiten ſind in ihr zuſammengefaßt. Und nicht minder die Weltgeiſter. In der apoſtoliſchen Kirche iſt Chriſtus Eins mit der von ihm ergriffenen jüdiſchen und heidniſchen Welt, inſofern als in ihr alle Gebrechen und Heterodoxien der jüdiſchen und heidniſchen Welt dynamiſch niedergehalten oder

paralysirt sind (Hegesippus). Dieselbe Einheit oder Geistigkeit spiegelt sich ab in den einzelnen Zügen der Kirche: als Einklang der Gnadengaben und der Aemter, als Einklang des innern und des äußern Lebens, als Einklang der Lehre und des Wandels, als Einklang der Feier und der Arbeit, als Einklang des Abendmahls und des Liebesmahls, als Einklang des Eigenthums und der Gütergemeinschaft, als Einklang des Gehorsams und der Freiheit. Der lebendige Geist Christi ist das goldne Band, welches diese Gegensätze umfaßt und in ihrer wechselseitigen Durchdringung erscheinen läßt.

Christus selber kommt in der apostolischen Kirche zur universellen Erscheinung, sofern sie sich überall bewährt als die eine (und einende), als die heilige (und heiligende), als die allgemeine (und die Allgemeinheit oder den Universalismus enthüllende). Sie ist nicht bloß im Kern so geartet, sondern diese Züge sind die Grundzüge ihrer vorwaltenden Erscheinung. Wie aber die Kirche Eins erscheint in Christo, so erscheint Christus mannigfaltig in der Kirche in der vierfachen Gestalt des Evangeliums und in der zwölffachen Repräsentation der Apostel. Die Apostel nämlich offenbaren ihren Reichthum in dieser Kirche in ihren verschiedenen Typen, namentlich in dem Typus des Jakobus, des Petrus, des Paulus und des Johannes. Die Fortentwicklung wird repräsentirt durch Petrus als den Keim der Fortbildung, durch Paulus als die Mitte der Fortbildung, durch Johannes als die Spitze oder das Ziel der Fortbildung, in welchem das Innerste des Anfangs wiedererscheint.

Der Gegensatz des Apostolats und des Gemeindelebens fixirt sich in dem Gegensatz des Presbyterats, das von oben, und des Diakonats, das von unten gebildet wird. Allein aus den Diakonen können apostolische Martyrer und Boten des Glaubens werden (Stephanus, Philippus); die Apostel können sich in dienende Genossen und Gehülfen der Apostel verwandeln. So z. B. nennt der Judas Jakobi sich nach seinem Bruder, Johannes und Petrus selbst treten als Presbyter auf. Derselbe Gegensatz erscheint noch einmal in dem Unterschied des apostolischen und des presbyterialen Episkopats, welche gegen das Ende der Periode in einander fließen.

Das mächtige Geistesleben der Gemeinen bewährt sich darin, daß ihre Eigenthümlichkeiten in ihrer Einheit offenbar werden, und umgekehrt.

Diese Eigenthümlichkeiten geben sich kund in dem Gegensatz von Jerusalem und Antiochien, in den Gemeinen, an welche die Briefe des Paulus gerichtet sind, in den sieben kleinasiatischen Gemeinen, wie sie sich in den sieben Sendschreiben des Johannes abspiegeln. Hier kommt überall schon die ganze Mannigfaltigkeit der Welt zur Erscheinung, aber zusammengefaßt, durchleuchtet, ja erst recht offenbar gemacht von dem Einen Geiste des Lebens Christi.

Da die Urkirche die Urkraft des Waltens Christi in der Welt an den Tag legt, so dürfen wir uns nicht verwundern, daß in ihr das alte und das neue Testament in vollkommener Einigung erscheinen. Die Urkirche war so frei von der Herrschaft des Ebionitismus, daß sie das alte Testament als neues lesen konnte, d. h. sie verstand seinen typischen, vorbildlichen Charakter durch und durch. Und wiederum so frei war sie von der Herrschaft des gnostischen Antinomismus, daß sie das neue Testament im gewissen Sinn als ein altes predigen konnte, d. h. sie wußte die freie Gnade ganz als das Gesetz des innern Lebens und als die dynamische Ordnung der Gemeine zu deuten.

Das Merkwürdigste ist, daß der apostolische Geist den jüdischen und heidnischen Weltgeist innerhalb der Lehre als Heterodoxie zur Sprache bringen, als Häresie niederhalten und als keimartiges Antichristenthum der Zukunft erkennen und deuten konnte.

In der Urkirche treten schon die wesentlichen Trübungen der Lehre aller Zeit keimartig hervor: die Grundzüge des Ebionitismus, wie des Gnostizismus; nicht minder des gnostischen Ebionitismus, als der Mischung von beiden; die Grundzüge des Ebionitismus als Judaismus (Act. 11), Legalismus (Act. 15), Hierarchismus (Galat. II), Chiliasmus (2. Thess.), Alogismus (1. Joh.), die Grundzüge des Gnostizismus als Dualismus (Joh. I, 1 — 3), Doketismus (1. Joh. I), Spiritualismus (1. Kor. XV, 2. Petr.), Antinomismus (2. Tim. III, 2. Petr., Brief Jud., Offenbarung), Nikolaitismus (Apok. II); die Grundzüge des gnostischen Ebionitismus: Mystizismus (mystischer Engelkultus Koloss. II), Ascetismus und Puritanismus (1. Tim. IV).

Denn das konnte nicht ausbleiben, daß unter der urkräftigen Lebensäußerung des Christenthums die heidnischen Weltgeister, wie sie unbewußt an und in die Kirche kamen, zum Bewußtsein ihrer selbst kamen und sich in ihrer Eigenthümlichkeit äußerten. Der judenchristliche Weltgeist mußte sich in dieser Wechselwirkung alsbald als Ebionitismus ausbilden, der heidenchristliche als Gnostizismus. Es ist daher ein zwiefacher historischer Unsinn, wenn Baur will, das Christenthum habe selbst als Ebionitismus seinen Lauf begonnen und sei dann im zweiten Jahrhundert durch ein gnostisches Stadium hindurchgegangen. Das Christenthum selbst war in beiden Jahrhunderten gleich entschieden der reine Gegensatz für beide Trübungen. Es veranlaßte mit Einem Schlage das Hervorsprossen beider Widersprüche. Allein wie es erst im zweiten Jahrhundert mit dem fertigen Ebionitismus und dem fertigen Gnostizismus zu thun hatte, so im ersten mit den Anfängen des Einen wie des Andern. Die Entwicklung Beider war eine ungefähr gleichmäßige. Das aber war der Charakter des apostolischen Zeitalters, daß es diese Keime dynamisch niederhielt, und damit ist eben der Ablauf desselben charakterisirt, daß dieselben nach dem Tode der letzten Apostel offen hervor-

brechen. Dieſe Macht des apoſtoliſchen Geiſtes bewährt ſich auch in den einzelnen Grundzügen der Urkirche: in der vollkommenen Einigung aller kirchlichen Gegenſätze, wie ſie oben angedeutet wurden. Und ſo erſcheint das apoſtoliſche Zeitalter als ein typiſches Lebensbild der Kirche aller Zeiten, insbeſondere aber als die lebendige Prophetie der Kirche der Vollendung, des Reiches Gottes.